Historia de los métodos de meditación no dual

Javier Alvarado

Ignitus

sanz y torres

En esta obra se efectúa un recorrido histórico por algunos de los métodos de meditación que, basados en la atención al presente, a la sensación de ser o autoconsciencia, tienen por finalidad el desapego o desapropio de los pensamientos y, en definitiva, de la identidad al cuerpo-mente. Para ello, se han seleccionado y glosado textos de autores tradicionales del vedanta advaita, hermetismo greco-egipcio, pitagorismo, estoicismo, neoplatonismo, de la mística judía (Filón de Alejandría) y de la Cábala, dedicando especial atención al cristianismo a través de autores como Gregorio de Nisa, San Agustín , Evagrio Póntico, Juan Casiano, Dionisio Areopagita, el maestro Eckhart, Nicolás de Cusa, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, Miguel de Molinos, etc., concluyendo con un epílogo dedicado a la meditación en el sufismo.

* * *

Javier Alvarado Planas es catedrático de Historia de la Instituciones en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid), Premio Nacional de Historia 2009 (compartido) y académico correspondiente de las Reales Academias de la Historia y de Jurisprudencia y Legislación.

ISBN 978-84-15550-27-3

Ignitus

sanz y torres

HISTORIA DE LOS MÉTODOS DE MEDITACIÓN NO-DUAL

Javier Alvarado Planas

Madrid, 2012

Colección
IGNITUS

HISTORIA DE LOS MÉTODOS DE MEDITACIÓN NO DUAL

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los editores, autores y traductores.

© Javier Alvarado Planas

© EDITORIAL SANZ Y TORRES, S. L.
Pinos Alta, 49 – 28029 Madrid
Teléfs.: 902 400 415 – 91 314 55 99
www.sanzytorres.com
librería@sanzytorres.com
www.sanzytorres.com/editorial
editorial@sanzytorres.com

Primera edición: Madrid, 2012

ISBN: 978-84-15550-27-3
Depósito legal: M-40478-2012

Portada y composición:
EDITORIAL SANZ Y TORRES, S. L.

Impreso en:
FER Fotocomposición, c/ Alfonso Gómez nº 38, 3ºC, 28037 Madrid

a Pedro Rodea

Agradecimientos:

Las lecturas y reflexiones contenidas en este libro son fruto de varios años de trabajo durante los cuales he tenido la fortuna de contar con la amistad y estímulo de muchas personas a las que quiero mostrar mi agradecimiento. A José Manuel y Paco por su constancia. A Angel por su hospitalidad. A Benjamín, Rosa, Pedro, Ismael, José Luis, David, Mari Paz, Angel... por tantas cosas. A mi padre y a Joaquín, que tuvieron la paciencia de leer los originales del texto. A Iván, Erik y Jesús. A fray Ernesto...

ÍNDICE

	págs.
NOTA INTRODUCTORIA	13
PRÓLOGO ADVAITA	17
I.- YO NO SOY EL CUERPO	22
II.- YO NO SOY LA MENTE	23
III.- PERO YO NO SOY CONSCIENCIA	24
IV.- EL "YO SOY" COMO TESTIGO O LA PARADOJA DEL MÉTODO	26
V.- FINALIDAD DE LA PRÁCTICA MEDITATIVA	28
VI.- LA MEDITACIÓN EN "YO SOY"	30
VII.- EL TIEMPO COMO APROPIACIÓN DE OBJETOS	34
1.- No existe el pasado sino el recuerdo desde el presente.	
2.- No existe el futuro sino las expectativas desde el presente.	
3.- ¿Qué es el ahora?	
4.- El tiempo es ego.	
5.- ¿Cómo liberarse de las cadenas del tiempo?	
VIII.- LA INSUSTANCIALIDAD DEL "YO"	44
IX.- ¿QUÉ HAY MÁS ALLÁ DE LA CONSCIENCIA?	46
X.- LA "EXPERIENCIA" DE LA PRESENCIACIÓN ES LA EXPERIENCIA DE LA NADA.	50
XI.- UNA "EXPERIENCIA" COTIDIANA DE LA NADA; EL SUEÑO PROFUNDO	51
LA SOLARIZACIÓN O ILUMINACIÓN EN EL HERMETISMO GRECO-EGIPCIO	53
I.- LA DOCTRINA DE HERMES Y EL *CORPUS HERMETICUM*	53
II.- LA POLÉMICA SOBRE LOS ORÍGENES EGIPCIOS DEL HERMETISMO	57
III.- EL FOCO CULTURAL DE ALEJANDRÍA	60
IV.- LA AUTENTICIDAD DEL HERMETISMO EGIPCIO	62
1.- "Poimandres" y la técnica de enmascaramiento etimológico.	
2.- Relatos cosmogónicos.	
3.- El género sapiencial egipcio.	
V.- METAFÍSICA EGIPCIA Y RELIGIOSIDAD POPULAR	80
VI.- DIFUSIÓN DEL HERMETISMO DURANTE LA EDAD MEDIA	85
VII.- DE LA ENSEÑANZA ESOTÉRICA EN EGIPTO	87
VIII.- PRIMER GRADO DE LA VÍA DE THOT-HERMES: LA ENSEÑANZA GENERAL PREPARATORIA	89
1.- Nous y logos.	
2.- La travesía sideral y la eusebeia.	
3.- Oración, meditación y contemplación.	
IX.- SEGUNDO GRADO; DOCTRINA DE LA REGENERACIÓN (EL SILENCIO MENTAL Y LA SUSPENSIÓN DE LOS SENTIDOS)	101

X.- TERCER GRADO; EL "BUEN FINAL" (LA SOLARIZACIÓN O ILUMINACIÓN) 107

LA MEDITACIÓN EN LA TRADICIÓN (CÁBALA) JUDÍA 115
I.- FUENTES Y TEXTOS 118
II.- FINALIDAD DE LA MEDITACIÓN 122
III.- TÉCNICAS DE MEDITACIÓN 126
IV.- ETAPAS Y FORMAS DE LA MEDITACIÓN 130

1.- Punto de partida; el flujo mental.
2.- La meditación Hagah.
3.- la meditación Siyach.
4.- La meditación Shasha.
5.- La contemplacion Hitbonenut.
V.- TEMAS DE MEDITACIÓN 138
1.- Meditar en el Templo de Salomón.
2.- La búsqueda y recitación del Sagrado Nombre de Dios.
3.- El carro de Ezequiel.
4.- Las diez Sefirot.
5.- Las protosefirot y las tres letras madres Mem, Shin y Alef.
6.- Los 32 senderos en Génesis I.
7.- Meditar en la Nada.
VI.- LA TRANSMISIÓN DE LA CÁBALA Y LA CÁBALA CRISTIANA 167

LAS MAXIMAS DE PITÁGORAS 175
I.- MÉTODO SIMBÓLICO Y ACUSMÁTICO 179
II.- GEOMETRÍA Y NÚMERO 185
III.- LA MEDITACIÓN ENTRE LOS PITAGÓRICOS 188

LA PURIFICACIÓN DEL PENSAMIENTO SEGÚN PLATÓN 193
I.- LA INICIACIÓN DE SÓCRATES Y PLATÓN EN LOS MISTERIOS GRIEGOS 194
II.- LA BÚSQUEDA DE DIOS (EL SER) 195
III.- LAS REMINISCENCIAS DEL ALMA ANTES DEL NACIMIENTO A ESTE MUNDO 196
IV.- ¿HAY CONOCIMIENTO OBJETIVO? 198
V.- EL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD A TRAVÉS DE LA CONTEMPLACIÓN 201
VI.- EL MÉTODO PARA PURIFICAR EL PENSAMIENTO 204

LA VISIÓN DE LA LUZ EN PLOTINO 211
I.- EL HOMBRE EXILIADO EN ESTE MUNDO 213
II.- PERO EL HOMBRE PUEDE REGRESAR 214
III.- EN DIOS NO HAY ATRIBUTOS, PENSAMIENTO NI ALTERIDAD ALGUNA 217
IV.- LA TRÍADA URANO-CRONOS-ZEUS Y EL ASCENSO DEL ALMA 220
V.- ¿QUÉ ES LA CONTEMPLACIÓN? 222
VI.- ¿CÓMO CONTEMPLAR? 224

VII.- LOS PRIMEROS PASOS EN LA PRÁCTICA CONTEMPLATIVA 226
VIII.- ÉXTASIS, ILUMINACIÓN, VISIÓN Y OTRAS EXPERIENCIAS CONTEMPLATIVAS 229
IX.- LA VISIÓN DE LA LUZ Y LA UNIÓN EN EL *NOÛS* 232
X.- LA INFLUENCIA DEL NEOPLATONISMO 235

LA PRÁCTICA DE LA ATENCIÓN ENTRE LOS ESTOICOS 237
I.- EL MÉTODO PARA ALCANZAR LA PAZ 240
II.- EL MÉTODO DE DIVISIÓN Y DISCRIMINACIÓN 244
III.- DE LA ATENCIÓN AL PRESENTE A LA CONTEMPLACIÓN 253

UN INICIADO EN LOS GRANDES MISTERIOS: FILÓN DE ALEJANDRÍA 257
I.- EL MÉTODO ALEGÓRICO 260
II.- DIOS NO PUEDE SER PENSADO 261
III.- ADÁN (LA MENTE) EVA (LOS SENTIDOS), ABEL (EL DESAPEGO) Y CAÍN (LA APROPIACIÓN) 265
IV.- LOS ERRORES DEL PRINCIPIANTE 269
V.- ETAPAS DE LA VIDA ESPIRITUAL 273
VI.- MOISÉS Y LA TINIEBLA TENEBROSA 278

LA CIENCIA Y ARTE DE LA MEDITACIÓN EN EL CRISTIANISMO 281
I.- ¿QUÉ ES LA CONTEMPLACIÓN? 281
II.- FINALIDAD DE LA CONTEMPLACIÓN 285
III.- DIFERENCIAS ENTRE MEDITACIÓN Y CONTEMPLACIÓN 288
IV.- LA CONTEMPLACIÓN ES ACCESIBLE A CUALQUIER PERSONA 291
V.- LOS INICIOS DE LA MEDITACIÓN EN LA TRADICIÓN CRISTIANA 293
VI.- LOS MÉTODOS CONTEMPLATIVOS 301
VII.- LA EXPULSIÓN DEL PARAÍSO 305
VIII.- LA NO APROPIACIÓN DEL PENSAMIENTO COMO VUELTA AL ESTADO DE NATURALEZA 310
IX.- LA RECUPERACIÓN DE LA INTIMIDAD CON DIOS MEDIANTE LA MEDITACIÓN SUPRARRACIONAL 314
X.- EL CORRECTO SENTIDO DE "NO PENSAR EN NADA" Y OTRAS EXPRESIONES TREMENDAS 318
XI.- ¿CÓMO MANTENER LA ATENCIÓN CONSTANTE? 323
1.- La meditación continua y el recuerdo deDios.
2.- Meditación y respiración acompasada en el Hesicasmo.
XII.- ETAPAS DE LA VÍA ESPIRITUAL: PURGATIVA, ILUMINATIVA Y UNITIVA 336
XIII.- OTROS ERRORES Y OBSTÁCULOS DEL BUSCADOR ESPIRITUAL 343
1.-La adecuada actitud.
XIV.- LA NUBE DEL NO-SABER Y EL RAYO DE TINIEBLAS 353
XV.- EL RENACIMIENTO DE LA PRÁCTICA CONTEMPLATIVA

EN EL SIGLO XX: THOMAS MERTON, THOMAS KEATING, WILLIGIS JÄGER, FRANZ JALICS... 357

VER EN EL NO VER; UNA FORMA NO-HUMANA DE CONOCIMIENTO: SAN GREGORIO DE NISA 361

SAN AGUSTÍN Y EL MÉTODO DE LA ATENCIÓN A SÍ MISMO 367
I.- LAS EXPERIENCIAS EXTÁTICAS DE SAN AGUSTÍN 369
II.- VESTIGIOS ANTERIORES A LA EXISTENCIA HUMANA 371
III.- LA BÚSQUEDA 374
IV.- EL MÉTODO DE LA AUTO-ATENCIÓN 376

***KALE APODEMIA* (LA BELLA TRAVESÍA): LA PRÁCTICA CONTEMPLATIVA EN EVAGRIO PÓNTICO** 383
I.- LA ENTRADA EN LA BELLA TRAVESÍA 385
II.- LOS OBSTÁCULOS A LA CONTEMPLACIÓN: *LOS LOGISMOI* 386
III.- CÓMO COMBATIR LOS *LOGISMOI* 390
IV.- EL MÉTODO DE LA ORACIÓN SIN OBJETO 391
1.- Orar sin pensamiento.
2.- Orar sin imágenes.
3.- Orar sin recuerdos.

UN ANTIGUO SECRETO DE INCALCULABLE VALOR; LA FÓRMULA DE SAN JUAN CASIANO 395

LA TINIEBLA MÍSTICA EN SAN DIONISIO AREOPAGITA 401
I.- LA INEFABILIDAD DEL CONOCIMIENTO DE DIOS 404
II.- ¿CÓMO LLEGAR AL CONOCIMIENTO SUPRARRACIONAL? 407
III.- LAS TRES ETAPAS DEL MEDITADOR 412
IV.- LA TINIEBLA MÍSTICA 415
V.- INFLUENCIA POSTERIOR DE DIONISIO AREOPAGITA Y DEL TEMA DE LA TINIEBLA MÍSTICA 420

ECKHART Y LA CONTEMPLACION 425
I.- EL SUFRIMIENTO DE LA SEPARACIÓN DE DIOS 427
II.- LA BÚSQUEDA DEL DIOS ESCONDIDO 429
III.- DIOS Y LA DIVINIDAD 433
IV.- EN EL FONDO DEL ALMA ESTÁ DIOS 437
V.- OBSTÁCULOS AL DESASIMIENTO 440
VI.- ¿CÓMO COMPRENDER?: EL MODO SIN MODO 443
VII.- ¿CÓMO ALCANZAR EL NACIMIENTO ETERNO?: EL ABANDONO O DESAPEGO 446
VIII.- EL TRABAJO A LA GLORIA DE DIOS Y EL DESAPEGO A LA VOLUNTAD PROPIA. 453
IX.- LA CONTEMPLACIÓN SIN OBJETO 459
X.- VACIAR EL TEMPLO DE PENSAMIENTOS 462
XI.- LAS TINIEBLAS QUE CUBREN EL ROSTRO DE DIOS 471

ORIENTACIONES PARTICULARES DE UN DESCONOCIDO MONJE INGLES PARA ATRAVESAR LA NUBE DEL NO-SABER 479
I.- LA RAÍZ DE LA INFELICIDAD DEL HOMBRE 480
II.- ¿QUÉ HACER?; LA VÍA DE LA *TEOLOGÍA MÍSTICA* 482
III.- LA VÍA CONTEMPLATIVA ESTÁ A DISPOSICIÓN DE TODAS LAS PERSONAS 484
IV.- ¿CÓMO DESAPROPIARNOS DEL PENSAMIENTO? 485
V.- ¿POR QUÉ LA CONTEMPLACIÓN REQUIERE DE LA SUSPENSIÓN DE LA ACTIVIDAD MENTAL? 488
VI.- ES NECESARIO PASAR DE LA MEDITACIÓN A LA CONTEMPLACIÓN 491
VII.- ¿CÓMO REUNIR LO DISPERSO MEDIANTE LA MEDITACIÓN EN "YO SOY"? 492
VIII.- LA TÉCNICA PARA DESAPROPIARSE DEL PENSAMIENTO 496
IX.- ¿CÓMO ATRAVESAR LA NUBE DEL NO-SABER? 501

VERLE ES VERTE; LA VISIÓN DE DIOS EN NICOLÁS DE CUSA 505
I.- LA INCAPACIDAD DEL CONOCIMIENTO 506
II.- LA MENTE NO PUEDE VER 507
III.- PERO DIOS QUIERE SER CONOCIDO 509
IV.- LA VISIÓN DE DIOS. SI EL ME VE, YO LE VEO TAMBIÉN 510
V.- ¿CÓMO VER EL ROSTRO DE DIOS?; LA DOCTA IGNORANCIA 511

SANTA TERESA DE JESÚS Y LA REVELACIÓN *"YO SOY, NO HAYAS MIEDO"* 513
I.- ORACIÓN VOCAL, MENTAL Y DE QUIETUD 515
II.- UNA DETERMINADA DETERMINACIÓN; DE LA VOLUNTAD ORIENTADA POR LA HUMILDAD 518
III.- PASOS PARA EL RECOGIMIENTO Y LA AYUDA DE "*YO SOY*" 520
IV.- LAS SIETE MORADAS DEL CASTILLO INTERIOR 523
V.- LAS TRES PRIMERAS MORADAS 526
VI.- CUARTAS MORADAS: EL PRINCIPIO DEL RECOGIMIENTO U ORACIÓN DE QUIETUD 528
VII.- MORADAS QUINTAS O DE LA UNIÓN SIMPLE 530
VIII.- MORADAS SEXTAS O DE LA UNIÓN PLENA 534
IX.- SÉPTIMAS MORADAS O DE LA UNIÓN ESTABLE E INDISOLUBLE 537

MEDITACIÓN Y CONTEMPLACIÓN EN SAN JUAN DE LA CRUZ 541
I.- HAY UN CAMINO PORQUE DIOS ESTÁ DENTRO DE NOSOTROS 542
II.- NO ES CAMINO DEL CONOCIMIENTO SINO CIENCIA SECRETA DEL AMOR 543
III.- EL CAMINO ESTÁ MÁS ALLÁ DEL NO SABER 545

IV.- LA MUERTE DEL HOMBRE VIEJO (DESASIMIENTO DE LA MEMORIA Y DEL ENTENDIMIENTO) 547
V.- LA ADECUADA ACTITUD PARA CONTEMPLAR 549
VI.- LAS TRES ETAPAS: SENSITIVA, PURGATIVA, UNITIVA 552
VII.- MEDITACIÓN (VÍA DEL SENTIDO) Y CONTEMPLACIÓN (VÍA DEL ESPÍRITU). 553
VIII.- LA NOCHE OSCURA DE LOS SENTIDOS; EL PASO DE LA MEDITACIÓN A LA CONTEMPLACIÓN 556
IX.- LA CIENCIA SABROSA DE LA CONTEMPLACIÓN 559
X.- ETAPAS DE LA CONTEMPLACIÓN 563
1.- La Noche del Espíritu.
2.- Contemplación perfecta o luminosa.

MEDITACIÓN Y CONTEMPLACIÓN EN MIGUEL DE MOLINOS 573
I.- LA PUGNA ENTRE MEDITADORES Y CONTEMPLATIVOS 574
II.- INSUFICIENCIA DE LA MEDITACIÓN Y NECESIDAD DE PASAR A LA CONTEMPLACIÓN 580
III.- LA PRÁCTICA DE LA ORACIÓN DE QUIETUD: EL SILENCIO DE LA MENTE 583
IV.- LA SUSPENSIÓN DE LOS SENTIDOS Y EL PENSAMIENTO
V.- ALGUNOS OBSTÁCULOS A LA MEDITACIÓN 585
VI.- DE CÓMO ENTRAR EN EL TEMPLO DEL ALMA: EL DESAPEGO Y LA NADA 588

EPÍLOGO SUFÍ 593
1.- El dhikra o recuerdo de Dios
2.- El recogimiento
3.- Del éxtasis (al-fana) y otros estados no-duales

BIBLIOGRAFÍA 605

NOTA INTRODUCTORIA

Este libro tiene por finalidad el estudio de ciertos métodos de meditación seguidos no solo por tradiciones religiosas o movimientos metafísicos que continúan vivos actualmente como el vedanta advaita, la cábala (dentro de la tradición judía), el cristianismo o el islám (particularmente el sufismo), sino practicados también por otras corrientes o escuelas que, aunque ya desaparecidas, influyeron significativamente en Occidente. Es el caso del neoplatonismo o del estoicismo cuya influencia se dejó sentir en el cristianismo antiguo y medieval, o del hermetismo greco-egipcio que tuvo un papel destacado en el *Renacimiento* cultural europeo a partir del siglo XV. Especial consideración se ha dado a la tradición cristiana mostrando algunos de los autores más representativos del recogimiento y de su método de meditación.

El objeto de este estudio puede parecer paradójico. De un lado suele afirmase que los métodos se transmiten de maestro a discípulo y se custodian en cofradías y linajes espirituales. Pero, de otra parte, también se afirma que no existe método alguno y que todo ello no es más que una invención de la mente o, si se prefiere, del *ego*, que disfruta entreteniéndose con las ideas de "búsqueda", "progreso espiritual", "Iluminación", etc. De hecho, algunos sabios hablan del método como un no-método, pues, en rigor, ¿qué método puede haber para ir de mí mismo a mí mismo? Pero si el Espíritu no necesita progresar ni encontrar nada, ¿quién es entonces el que busca y quién es el que es encontrado? Al final parece que el método no se encamina a obtener nada (pues lo que buscamos ya lo tenemos) sino a despojarnos de lo que, erróneamente, creemos que somos... Ante tamañas cuestiones, la empresa de escribir un libro sobre este asunto parece, a primera vista, demasiado ambiciosa. Advirtamos de entrada, no obstante, que al adoptar el punto de vista historicista, ni siquiera es necesario resolver el enigma... basta con señalar la existencia de la paradoja.

Precisamente el punto de vista histórico-crítico es el más adecuado para introducirse *desde fuera* en ese sutil universo. No obstante lo anterior, se advierte que la exposición temporal obedece a fines meramente utilitarios que no prejuzgan o implican la aceptación de una historia evolutiva de la espiritualidad, el misticismo, el esoterismo, o que tal evolución resida exclusivamente en influencias o préstamos que hayan pasado de una tradición a otra. Por el contrario, las similitudes de las descripciones de las denominadas experiencias místicas también se deben a la existencia de dimensiones o estados supraindividuales fuera del tiempo y del espacio propiamente *humanos* que pueden ser transcendidos o rebasados *hic et nunc* en determinadas circunstancias. Por eso, quienes en nuestros días han vivido o reproducido una tal *experiencia* y *han conectado* con *Eso* o *sido tomados* por esa *Fuente*, lo han hecho de la misma manera que lo experimentaron los ascetas, sabios, magos o filósofos de hace siglos. La Fuente es la Misma y Única, y el momento es siempre *Ahora*.

En nuestro deseo de respetar el pensamiento original de los autores aquí estudiados, hemos seleccionado los textos más significativos de ciertas obras guiando al lector por un determinado itinerario con algunas glosas procurando permanecer siempre detrás del discurso originario. Al respecto, una de las dificultades que encontramos al intentar profundizar en el pensamiento de autores antiguos proviene del diferente sentido que confieren a conceptos como "Dios", "alma", "místico", "método", "conocimiento espiritual", etc. Ante tal pluralidad de significados nos ha parecido más adecuado respetar el vocabulario utilizado por cada autor efectuando, en algunos casos, algunas aclaraciones. Es el caso, por ejemplo, de la palabra "*mystika*", tan polifacética hoy en día, y que hemos procurado recuperar en su sentido estrictamente etimológico. En efecto, palabras como "místico", del griego *mystikos*, al igual que «mito» o «misterio», *mustêrion*, o silencio, *mueô*, lo referente a los misterios (*ta mystika*), es decir, a las ceremonias mistéricas, el iniciado (*mystes*), el adverbio *mystikos* (secretamente), proceden del verbo *myo.* Este verbo se origina del sonido onomatopéyico derivado de la acción de cerrar fuertemente los labios para no articular sonido alguno. Por tal motivo, tradicionalmente, la palabra "mística" o "misticismo" ha designado

la "ciencia del misterio", la "ciencia de los iniciados" y, más expresivamente, la «disciplina del silencio», entendiendo por silencio o secreto no solo aquella "experiencia" espiritual que, por su propia naturaleza, es «inexpresable» e «incomunicable», sino también un cierto método y técnica para facilitar el paso de la meditación en formas y objetos hacia la *meditación pura* o contemplativa, es decir, exenta de pensamientos. Ilustres sabios como Guénon han mostrado su rechazo a emplear la palabra "mística" referida al ámbito metafísico con el argumento de que "el sentido actual de la palabra *mística* está demasiado alejado de su acepción etimológica como para permitir volver a ella", proponiendo sustituirla por la de "esotérico", "iniciático" o "metafísico". Sin embargo, la palabra "esoterismo", asumible en la época de Guénon (primera mitad del siglo XX), ya no resulta tan clarificadora a comienzos del XXI debido a su indiscriminado uso en todo tipo de ámbitos. Otro tanto sucede, aunque en menor medida, con el empleo del término "iniciático", o "metafísico", que han sido privados de todo contenido espiritual y se utilizan fundamentalmente en un sentido filosófico especulativo cuando no vulgar. Ello explica que retomenos las palabras "*mystika*" y "*mystes"*, en su sentido originario. Lo mismo acontece con el uso indiferenciado de palabras como "espíritu" y "alma" que se hace en numeras obras antigüas y modernas siendo, no obstante, dos conceptos totalmente distintos. También aquí hemos respetado la terminología de cada autor. Bien es verdad que en la tradición religiosa judeocristiana se distingue entre *ruach* (espíritu), el alma (heb. *néfesch*) y el cuerpo, de modo que, mientras que el alma o *néfesch* muere con el cuerpo, la *ruach* (espíritu) es inmortal. Sin embargo, como *ruach* y néfesch fueron traducidas ambas al griego como ψυχή (psykhé) y al latín como ánima (alma), muchos místicos han utilizado las palabras "alma" o "espíritu" como sinónimas. También los estoicos distinguían entre cuerpo (*soma*), alma (*psiqué*) y espíritu (*hegemonikón*). Igualmente, algunos autores tradicionales hacen la distinción entre el "*Ser* que causa el Ser" (es decir, el Dios *antes* de la aparición de Dios y que en el Antiguo Testamento se denomina Yahweh) y el "Ser" mismo, lo que equivale a la distinción que en la India se hace entre *Parabrahman* (es decir, lo que está más allá de "Yo soy") y *Brahman* ("Yo soy"), o la que Eckhart hacía entre la Divinidad (antes de la

aparición de la Creación) y Dios (como creador). El que tales distinciones respondan a una realidad metafísica o sean más bien constructos mentales de utilidad pedagógica, es cuestión que veremos más adelante.

Hechas estas consideraciones, pasemos a comentar algunos de los autores, episodios y textos representativos del camino metafísico.

PRÓLOGO ADVAITA

> "Lo mismo que los gusanos en el cagajón de vaca, los hombres, en el momento en que el cagajón se seca, están acabados, por mucho progreso que hayan hecho" (Sri Nisargadatta, *Semillas de Consciencia*, p. 77).

¿Por qué un prólogo Advaita? Tratando esta obra de la historia de los métodos de meditación, parece oportuno comenzar por el Vedanta Advaita por ser considerada una de las manifestaciones más antiguas que, no obstante ello, mantienen todavía su pureza y vitalidad.

En esta introducción no se pretende exponer una historia de la metafísica de la India en general[1]. Ni siquiera de una de sus creaciones más acabadas, profundas y eficaces como es el Vedanta Advaita (ad-vaita= no-dual). Más bien efectuaremos algunas reflexiones en torno a algunos textos de antiguos maestros como Sri Sankaracharya o de representantes contemporáneos como Sri Ramana Maharshi y Sri Nisargadatta Maharaj.

El Vedanta Advaita no es ni una filosofía ni una religión ni mezcla de ambos; es una doctrina metafísica[2].Veda viene de *vid-*,

---

[1] Para una aproximación a la metafísica de la India, la obra de René Guenon sigue siendo referencia obligada; *Introducción General al estudio de las doctrinas hindúes*, Madrid, 2006; *El Hombre y su devenir según el Vedânta*, Madrid, 2006. También son útiles H. Zimmer, *Filosofías de la India*, Buenos Aires, 1965 y Mircea Eliade, *El Yoga. Inmortalidad y libertad*, Madrid, 2001.

[2] Nos hemos basado en diversas obras clásicas como el *Ribhu Gita*, Madrid, 2007; de antiguos maestros advaitines como las de Sri Sankaracharya, por ejemplo, *Dieciocho Tratados Advaita*, Madrid, 2011 (en adelante lo citamos como Sri Sankaracharya, 18TA) o de maestros contemporáneos como Sri Ramana Maharshi, *Sea lo que usted es*, Madrid, 2005, (citado como SUE), *Conversaciones con Sri Ramana Maharshi*, 2 tomos, Madrid, 2006 (citado como CRMI y CRMII); Sri Nisargadatta, *Antes de la consciencia (*citado como AC), *Semillas de Consciencia* (citado como SC), *Yo soy Eso*, Madrid, 2011 (citado como YSE), *Yo no sabía*, Madrid, 2011(citado como YNS); Michael James, *La felicidad y el arte de ser*, Madrid, 2008 (citado como FyAS); David Carse, *Perfecta brillante quietud, más allá del yo individual*, Madrid, 2009 (citado como PBC) y otros textos que citaremos oportunamente.

"ver" (como en latín *videre*) o "saber", de donde procede *vidyâ* (conocimiento, siendo el *Vedanta*, el final del conocimiento), dado que tal saber consiste en una "visión interior" de la unidad del Ser o, si se prefiere, de la no-dualidad del Absoluto que acaba con la búsqueda del conocimiento. Según esto, la individualidad humana no es más que un estado del Ser, entre un número indefinido de estados, cuya suma no refleja el Ser total, siendo tales estados de existencia un *reflejo ilusorio* sobrepuesto al Ser. Solo el Ser es, mientras que los estados existen (*ex-stare*), es decir, son sustentados o vivificados por el Ser, que es lo Único real. El Único es el Uno sin segundo, siendo el segundo un mero espejismo. Ahora bien, la no-dualidad del Absoluto no significa que no existamos, sino, más propiamente, que no somos como creemos que somos ¿Qué somos realmente?

Enseña el Advaita que cuando alguien comienza la búsqueda de un conocimiento trascendente, debe examinar cuales son los auténticos propósitos que le mueven a ello para que, llegado el caso, abandone aquellos prejuicios o ideas preconcebidas que resulten un verdadero lastre. Uno de los prejuicios más comunes consiste en creer que la Vía metafísica otorgará al buscador ventajas tales como la iluminación, la paz, poderes, reconocimiento ajeno, conocimiento (aunque sea de sí mismo), etc. En suma, está buscando algo que viene de fuera y le proporcionará experiencias satisfactorias. Otro error muy común acontece cuando uno cae víctima de sus propios espejismos. Por ejemplo, en el momento en que uno se considera un aspirante o buscador espiritual (*sadhaka*) o incluso un comprensor, comienza a autosugestionarse imponiéndose y sobreimponiendo a los demás una determinada imagen o modelo conceptual; "debo adoptar tal pose", "no debo comer esto", "debo parecer así", "esto es malo", "esto es bueno" y, en definitiva, "este es un ignorante", "yo estoy en la verdadera senda", "yo tengo el conocimiento". Y así vive estrangulado por los conceptos que él mismo ha creado. Otro de los errores más extendidos es el *voluntarismo*. El voluntarista cree que la "liberación" es el resultado de aplicar un método concreto basado en prácticas ascéticas, devocionales, meditativas e intrincados métodos de acrisolado linaje que le facilitarán la realización de sus deseos. Así, por ejemplo, aprenderá a controlar la

respiración y a llevarla a algún punto del cuerpo con el fin de entrar momentáneamente en *samadhi* y alcanzar la convicción de ser un realizado. Sin embargo, quienes practican éstas u otras técnicas para entrar y salir del *samadhi* o cualquier otro estado supraindividual raramente comprenden que ello no es la finalidad de la búsqueda, y que tal estado pasajero no implica necesariamente el verdadero conocimiento.

¿Cuál es el verdadero conocimiento? Para el Advaita, el conocimiento dual produce ignorancia y sufrimiento, mientras que el conocimiento no dual que, en rigor, puede considerarse un no-conocimiento, constituye el único fiable. En un antiguo texto Vedanta se explica que, como el mundo del conocimiento es inagotable, no puede proporcionar por sí mismo la verdadera sabiduría porque todo conocimiento implica la dualidad, es decir, separación del conocedor y lo conocido; "Si hay esclavitud, hay liberación; en la ausencia de la esclavitud, no hay ninguna liberación. Si hay muerte, hay nacimiento; en la ausencia del nacimiento, no hay tampoco ninguna muerte. Si hay «tú», hay «yo»; si no hay ningún «tú», no hay ningún «yo». Si hay «esto», hay «eso»; en la ausencia de «eso», no hay tampoco ningún «esto». «Si ello está aquí» implica que algo no estaba aquí; «ello no estaba aquí» implica que algo estaba aquí. Si hay un efecto, hay alguna causa; en ausencia de efecto, no hay ninguna causa. Si hay dualidad, hay [un concepto de] no dualidad; en la ausencia de dualidad, no hay tampoco ningún [concepto de] no dualidad. Si hay algo que ver, también hay un veedor; en la ausencia de algo que ver, no hay tampoco ningún veedor" (Ribhu Gita, p. 22). La realidad no es ni subjetiva ni objetiva, ni mente ni materia, ni tiempo ni espacio.

Pero aunque todas estas divisiones son solo creaciones de la mente humana, lo cierto es que ha de haber *algo* o *alguien* que esté aquí para ser testigo de ello y que no forma parte del espejismo. Ser consciente del problema supone el primer paso para salir del problema; "Así como el que percibe una vasija es siempre distinto de la vasija y nunca puede ser la vasija, también tú, el perceptor de tu cuerpo, eres distinto de tu cuerpo y nunca puedes ser el cuerpo… De modo similar puedes estar seguro de que tú, el espectador de los sentidos, no eres los sentidos, y darte cuenta de

que tú tampoco eres ni la mente, ni el intelecto, ni el aliento vital" (Sri Sankaracharya, 18TA, p. 73-76).

Lo paradójico es que, aunque la búsqueda metafísica consista en deshacerse de Mâyâ (etimológicamente, "lo que no es"), el propio deseo de escapar de ella es Mâyâ misma. Si uno comprende que está viviendo un sueño que se llama "vigilia" o "mundo" y que la búsqueda forma parte de ese sueño, entonces deja de buscar salidas o, al menos, acaba con la angustia de la búsqueda. La idea misma de ir más allá del sueño es ilusoria porque forma parte del sueño. Sri Nisargadatta afirmaba que el problema no reside en saber que se está soñando, sino en que nos agradan unas partes del sueño y rechazamos otras.... nos empeñamos en resistir y combatir esas partes del sueño e, incluso, nos embarcamos en cruzadas para mejorar este sueño que llamamos mundo sin plantearnos que tal vez no es el universo el que necesita mejorar, sino solo nuestro modo de mirar (AC, p. 51). Si el conocimiento de todo lo que vemos es tan falso como un espejismo (Mâyâ), porque tiene como causa y consecuencia la dualidad, se deduce de ello que el conocimiento verdadero es el no dual, es decir, el conocimiento de Sí Mismo. Este auto-conocimiento tiene un sabor y aroma especiales que lo distingue de otras supuestas formas de conocimiento indirecto o mediato, pues no se basa en el paradigma usual y sulbalterno de un conocedor (mente), un objeto conocido y el acto de conocer (pensamiento). Por el contrario, el conocimiento no dual es directo e inmediato porque, siendo el sujeto su objeto de conocimiento, prescinde del pensamiento para situarse en otro dominio del Ser. Unos lo llaman *nous*, otros intelecto puro, otros atención o auto-consciencia, otros "Yo soy"... *Sea como fuere, es un estado, todo lo superior o trascendente que se quiera, pero, al fin y al cabo, un estado más*. Llegados a este punto, nuevamente hay que dejar constancia del pánico, por no decir, horror, que el buscador occidental siente cuando se habla de rebasar, sublimar o "aniquilar" la mente. Está tan identificado a la mente y a los pensamientos que le resulta extraordinariamente difícil entender que ella es solo una herramienta más entre otras. Generalmente entiende como progreso espiritual algo así como la potenciación de la mente y el desarrollo de sus poderes parapsicológicos y mentales. En coherencia con tal equívoco, se

embarca en una frenética carrera por acumular lecturas y experiencias de lo "transcendente" que le proporcionen la suficiente "autoridad" intelectual.

Ante este tipo de actitudes generalizadas de búsqueda de conocimiento se recomienda la autocrítica más feroz. Primeramente debe averiguarse si lo que se está buscando es un conocimiento que, siendo aceptable para la mente, pueda ser objeto de apropiación y exhibición ante los demás para que reconozcan su superioridad. En tal caso, ha de comprender que esa clase de conocimiento no consiste más que en repetir lo que previamente se ha leído o escuchado y que la mera erudición solo llenará la mente de innumerables conceptos que reforzarán la vanidad. Por el contrario, en el ámbito metafísico, no se trata de *conocer* sino de *ser*, no se trata de potenciar la mente, sino de trascenderla para que no obstaculice otro instrumento que se considera superior; la consciencia. Entiéndase bien, para el Advaita, la erudición en sí misma no afecta a la Vía metafísica si se pone al servicio de la búsqueda de la Verdad. No lo es si conduce al deseo de ser admirado, si alimenta el espejismo de la dualidad, es decir, el hecho de suponer que hay un "alguien", una identidad individual, que "conoce" o "sabe" y otros que "no saben".

Por tanto, el progreso en la Vía Advaita no consiste en acumular conocimientos y experiencias sino, por el contrario, en desapegarse o desprenderse de todo aquello que se considera una adherencia extraña a la verdadera naturaleza del Ser (Espíritu, Sí Mismo, *Âtmân*). Y hay que advertir que, para el Vedanta Advaita, el organismo que usualmente creemos que somos, es decir, el cuerpo-mente, no es más que una adherencia momentánea y pasajera que no es el Sí Mismo. Cada organismo cuerpo-mente posee unos condicionamientos latentes que han de ser conocidos, reconducidos y, finalmente, sublimados. En la India *tales condicionamientos* o latencias psicomentales son denominados *samskâras* o *vàsanâs*, "impregnaciones" o "residuos" que, como hoy diríamos, tienen su origen en la "memoria genética" y en el entorno cultural. En tanto que nuestros *vasanas* o deseos latentes no estén debilitados, el organismo cuerpo-mente continuará errante y disperso. Si se trata de que el jinete (nuestra naturaleza real)

dome el caballo (*vasanas* del cuerpo-mente) para que le ayude a desplazarse rápidamente hacia su destino, ¿en qué consiste la doma? Una cosa parece clara; no consiste en forzar o violentar nada. En la India se suele poner el ejemplo de la vaca que se escapa del establo y se va a pastar a los campos vecinos. Si se la fuerza a permanecer en el establo, volverá a escaparse, pero si se la alimenta con buen pasto, finalmente, se la puede dejar en libertad porque solo querrá el forraje del establo. Similarmente, la mente que está acostumbrada a prestar atención a los objetos externos debido a la fuerza de los *vasanas* latentes que se manifiestan como pensamientos, si es educada adecuadamente, acabará por dejar de prestar su atención a Mâyâ y se centrará en el Sí Mismo.

I.- YO NO SOY EL CUERPO

¿Dónde estaba "yo" antes de nacer?, ¿dónde estaré "yo" dentro de cien años? "Eso", que permanece inalterado y más allá de las condiciones espacio-temporales y está más allá de una forma (cuerpo) y un nombre individual, soy "Yo" (es decir, "Yo" sin "yo").

Usualmente se dice que no somos el cuerpo, ni la mente, ni los sentimientos, ni los deseos, etc., pero esa misma reflexión-negación (*neti, neti*) sigue siendo un proceso conceptual. Ciertamente no hay nada malo en la idea «yo soy el cuerpo», siempre y cuando se comprenda que no somos solo un cuerpo (o una mente) que tiene un nombre y que nació en tal fecha. Simplemente hay que comprender que quien toma erróneamente este cuerpo como "yo" es la mente, porque "Yo" es una realidad omniabarcante y trascendente (transmental o supramental) que abarca no solo el "yo", sino también el "tú" y el "ello", es decir, Todo (y por tanto, también es Nada).

A la pregunta ¿quién soy yo? el Advaita suele responder con la metáfora del cuenco con agua que es devuelta al lago, o del riachuelo que vuelve al mar ¿Puede alguien distinguir cuáles son las aguas de los diferentes ríos que confluyen en el mar? De la

misma manera, ¿cómo distinguir esa partícula de consciencia "individual" que constituye el "yo" cuando se sumerge en la consciencia total que es el "Yo" o "Eso". Es más, en última instancia no existen diferencias entre el agua de mar, el agua de lago, el agua de río o el agua del grifo. Todas son agua que arrastra sales y demás componentes u adherencias minerales según discurra por diversos lugares. Por eso, al igual que el agua no tiene partes separadas, pensar que uno es aparte de la Fuente Primordial no deja de ser una pretensión creada por el ego. Para el Advaita, la consciencia individual, entendida como la sensación «yo soy un individuo o un alma confinada dentro de los límites de un cuerpo», es una forma distorsionada de la consciencia pura «yo soy» que aspira a prolongar el "deseo de ser *alguien*; alguien separado, alguien especial; alguien con su propia historia y que se encuentra completamente atrapado en este estar tejiendo la telaraña personal, en este estar construyendo y sosteniendo la historia personal, impulsado por el afán de afirmar y reconfirmar de continuo el *yo* individual" (David Carse, PBC, p. 101).

En suma, para el Advaita, no es el individuo el que tiene consciencia, es la Consciencia la que asume innumerables formas. Pero estamos tan acostumbrados a pensarnos como cuerpos que tienen consciencia, que no concebimos que sea la Consciencia quien sostiene los cuerpos.

II.- YO NO SOY LA MENTE

Se afirma que "la mente es ella misma la polución, siempre. La mente misma es la magia maravillosa. La mente misma es la gran ilusión. La mente es como el hijo de una mujer estéril. La mente misma es pensamiento, y la mente misma es egoidad" (Ribhu Gita, p. 59). De nuevo estamos ante otra paradoja; a pesar de la desconfianza del Advaita hacia el conocimiento, no obstante, se afirma que es el propio conocimiento el que puede ayudarnos a salir del laberinto de los conceptos para descubrir qué o quién somos en realidad. Ciertamente, la mente es necesaria en la vida diaria, pero intentar comprender la metafísica por medio de conceptos es como buscar los cuernos de una liebre: "Los órganos

del conocimiento, los sentidos, los órganos de acción, la vigilia, el sueño con sueños, el sueño profundo, y todos los demás estados son todos como los cuernos de una liebre. Toda esclavitud, toda «liberación», todo «conocimiento», Dios, todo el tiempo, y toda instrucción son todos como los cuernos de una liebre" (Ribhu Gita, p. 51). El buscador recrea conceptos transcendentes como Dios, karma, reencarnación, salvación, y, por tanto, se ve obligado a mantenerlos, defenderlos e incluso imponerlos a los demás viviendo con la angustia de perpetuarlos. No obstante, siendo el mundo (nuestro mundo) una mera proyección de nuestros pensamientos, la cuestión sería más bien cómo salvar tal mundo de nosotros mismos. El paso principal consiste en comprobar experimentalmente que la mente no es nada más que el pensamiento «yo», es decir, que la mente y el ego son lo mismo; "La mente es un paquete de pensamientos. Los pensamientos surgen debido a que hay el pensador. El pensador es el ego. El ego, si es buscado, se desvanecerá automáticamente. El ego es el pensamiento-raíz del que surgen todos los demás pensamientos" (Sri Ramana Maharshi, CRMI, p. 442). Llegados a este punto, cabe preguntarse; ¿qué hay por encima de la mente? O, empleando el lenguaje Advaita, ¿quién observa la mente?, ¿quién es testigo de los pensamientos? Sin duda, la consciencia.

III.- PERO YO NO SOY CONSCIENCIA

Una de las aportaciones más trascendentes de la mística de la India es la *experiencia* de la consciencia-testigo, es decir, la consciencia desprendida de las adherencias psicomentales, físicas y de sus condicionamientos genéticos y culturales individuales. Mientras la consciencia se involucra en los pensamientos, la mente parece tener su propia autonomía, pero cuando retiramos la atención de todos los pensamientos descubrimos que la mente no es nuestra última realidad; hay vida más allá de la mente. Todos experimentamos el hecho de pensar, incluso podemos ser testigos de pensar, es decir, ser conscientes de que estamos pensando. Pero podemos dar un paso más *cuando somos conscientes de que somos conscientes*. En ese momento se produce un bucle que detiene el flujo metal y nos sitúa en un estado de autoconsciencia

o de *consciencia pura*. Allí no hay pensamientos o, si quedan, son observados con total desapego y neutralidad. Pero imediatamente también observaremos nuestra incapacidad para permanecer estables en dicho estado porque los pensamientos requieren nuestra atención. Pues bien, ese estado de consciencia individual "yo soy", libre de pensamientos, es lo que en la terminología religiosa se denomina «alma» y constituye la puerta o preliminar hacia el estado de consciencia universal[3] e ilimitada «Yo soy», que es lo que se llama «espíritu», «corazón», «núcleo del alma» o «Dios». Y se la llama Dios porque tal consciencia "yo soy" es la fuente original de la que surge la dualidad, es decir, Dios-mundo, Creador-Creación.

Este hecho explica que el nombre del dios Brahma proceda de *brahm-ahan*, literalmente "yo soy". Así, el *mahavakya* o "gran dicho" «Yo soy *brahman*» (*Brihadaranyaka Upanishad* 1. 4. 10) significa precisamente, "yo soy, yo soy". Ello coincide con el secreto nombre de Dios que aparece revelado a Moisés en *Éxodo* (3. 14); «YO SOY EL QUE SOY» (*EHYEH ASHER EHYEH*) cuya importancia se deduce del hecho de que es la única vez que en la Biblia un nombre de Dios aparece en mayúsculas. Y en el Evangelio de *San Juan* y en otras partes de la Biblia se dice que «Antes de que Abraham fuera, yo soy» (8.58), colocándose ese «yo soy» al final de la frase para acentuar el significado de «yo soy» pretendido por Jesús. Ahora bien, este "yo soy" no es un pensamiento; "yo soy" no consiste en pensar en "yo soy".

Por eso conviene distinguir entre el «yo» como puro Sí mismo, y el pensamiento «yo soy». Una cosa es *experimentar* la autoconsciencia o «Yo soy» y otra cosa es pensar que «*Yo soy*». Hasta cierto punto son dos situaciones incompatibles en la medida en que la autoconsciencia "yo soy" rebasa o transciende el pensamiento. En suma, la consciencia «yo soy» no es un pensamiento, sino el estado desde donde se observan los pensamientos.

[3] Conviene advertir que la consciencia universal no es la consciencia colectiva. Mientras la primera es la fuente homogénea y sin partes, la segunda, que es una creación de la psicología moderna, implicaría una suma de partes que mantienen su individualidad.

IV.- EL "YO SOY" COMO TESTIGO O LA PARADOJA DEL MÉTODO

¿Cómo dejar de ser la rata en el laberinto? ¿Cómo acceder al interior del corazón (*hridaya*)? El *Chhandogya Upanishad* (3,14,3) explica que el Ser, la Consciencia *Brahma*, reside en el centro vital del ser humano que, simbólicamente, se ubica en el ventrículo más pequeño (*guhâ*) del corazón (*hridaya*), pues su verdadera ubicación no está sometida a la condicion espacial. Por eso se explica que *Âtmâ*, cuando toma el dominio de la existencia individual, es *Jivâtmâ* (*jiva*= vida, o sea, la vida de *Âtmâ*) y que es más sutil o "pequeño" que un grano de mostaza. Pero ese pequeño grano es más grande que la tierra (dominio de la manifestación física), más grande que la atmósfera (dominio de la manifestación sutil), más grande que el cielo (dominio de la manifestación informal) y más grande que todos estos mundos juntos (más allá de toda manifestación, puesto que es incondicionado).

Sin embargo, aparentemente, la Consciencia universal se ha identificado con un cuerpo individual de modo que, mientras esta identificación persista, sólo pensaremos en beneficiar a esta pseudo-personalidad. Inicialmente basta con comprender, aunque solo sea intelectualmente, que uno no está ni en el cuerpo ni en la mente, aunque sea presenciador de ambos y que, por tanto, siendo la consciencia individual una consciencia falsa o ilusoria, prestando "atención" a esa forma de consciencia individual y limitada que sentimos ser «yo», acabaremos descubriendo que no es más que un reflejo distorsionado de la consciencia real e ilimitada «Yo soy», que es Dios. Así, cuando se comprende que todo lo que vemos es sólo el funcionamiento de la Consciencia universal y que no hay realmente ninguna entidad individual, desaparece el problema de la liberación, del nacimiento o de la muerte e, incluso, el del hacedor que hace algo (Sri Nisargadatta, AC, p. 250). De hecho, la mera comprensión intelectual implica que uno ya está más allá. Aceptar que todo ello es un concepto implica que se ha rebasado el mero nivel conceptual. No obstante, no hay que detenerse allí, porque la convicción es solo un estado mental. "Eso" está más allá de la mente.

Insiste el Advaita en que los métodos para estimular o potenciar la concentración en la "yo soidad" *no van dirigidos a adquirir nada*. Por tanto, hay que censurar por falsos esos planteamientos que incitan a aumentar el "foco de consciencia" (?) o a crecer espiritualmente (?) que convierten el *Âtmân* en un objeto móvil sometido a todo tipo de condicionamientos. De entrada, el Advaita insiste en algo evidente: no somos más o menos Ser o "espíritu" porque *Eso* no se adquiere; *ya lo somos*.

En tal caso, ¿para qué sirve la práctica meditativa? Los maestros del Advaita concuerdan en afirmar que ningún método puede llevar a la verdad o al Sí Mismo. A lo más, el método puede contribuir a disciplinar la mente durante un cierto periodo. Sri Ramana enseñaba que la realización del Sí mismo no admite progreso porque si ello fuera algo a obtener en el futuro, habría la misma posibilidad de que se pudiera perder. La verdadera finalidad de la práctica no se encamina, por tanto, a tomar consciencia del Ser que ya somos, sino a desenmascarar a quien no somos, a *desalojar* o *desprenderse* de las adherencias genéticas y culturales (*vasanas*). La paradoja de todo esto es que la propia práctica ya forma parte del "yo soy" y puede convertirse en un apego más o *vasana*. Por eso se dice que la práctica puede producir atletas o campeones de la beatitud cegados de orgullo espiritual. Y por eso también se dice que, en última instancia, el objetivo de la práctica reside en rendirse a la evidencia de que ningún esfuerzo te acerca a Eso y que, por tanto, la práctica solo se mueve en el ámbito de la dualidad, que es el de "Yo soy".

En efecto, una de las convicciones más importantes que sobrevienen tras la incesante práctica meditativa consiste en comprender quién es el que busca y qué es lo que se busca. En palabras de David Carse, "Luchamos instintivamente y creemos que eso sirve de ayuda, cuando en realidad es esa lucha, en sí misma, lo que constituye el problema. La lucha, la búsqueda, no es más que el sentido de yo individual intentando perpetuar su historia. No hay nada que buscar. La ilusión es la apariencia de separación, no hay nada que esté separado, nada. Solo hay Uno, no-dos, y Eso Es. Y todo lo demás, no es" (PBC, p. 110). Por tanto, ¿hasta qué punto nuestra búsqueda no está motivada por la necesidad

de experimentar supuestos estados superiores de consciencia? ¿Hasta qué extremo la práctica de rituales, meditaciones, plegarias… buscan alimentar el ego? La liberación real parte de *aceptar* que, como individuo, somos nada y que, por tanto, el punto de vista de un hacedor individual es mera sugestión o espejismo que recrea constantemente los eventos de la vida otorgándoles una imaginaria causalidad. La conclusión es que ningún esfuerzo lleva a la realización... aunque ayuda a aquietar la mente.

V.- FINALIDAD DE LA PRÁCTICA MEDITATIVA

Son diversos los métodos y técnicas que se proponen la *experiencia de la no-dualidad*, aunque todos ellos coinciden en la necesidad de sosegar la mente y desapegarse de los pensamientos para que la realidad que está detrás de ellos se haga evidente.

El principal método para experimentar la no-dualidad es la meditación. Como decía Sri Nisargadatta, "la meditación es un intento deliberado de penetrar en los estados más altos de la consciencia y finalmente ir más allá de ella" (YSE, p. 450). El Vedanta Advaita previene al buscador del culto excesivo a los métodos de meditación. Lo que debería ser una ayuda o muleta para el principiante, puede convertirse en un fardo insuperable. Y es que, cuando se practica la meditación, conviene preguntarse ¿quién medita? El Sí Mismo, el Yo, Âtmân, no necesita meditar; es la mente agitada la que se embarca en esa actividad buscando sensaciones. Ciertamente, la meditación ayuda a los estratos "inconscientes" de nuestro psiquismo a aflorar, aceptar y superar antiguos recuerdos y frustraciones reprimidas proporcionando un cierto alivio, preparando la base sobre la que practicar la autoindagación (Nisargadatta, YSE, p. 519). Comprender estas esenciales reglas del juego *(Lîla)* de Mâyâ ayuda a no albergar falsas expectativas cuando no se obtienen los resultados deseados.

De entre los diversos medios para favorecer la atención, una de los más sencillos es la concentración sobre un único objeto. El objetivo del meditador se encamina a arrinconar los pensamientos y ampliar el espacio-tiempo de autoconsciencia mediante la

atención sostenida. Ahora bien, puesto que mantener la atención es tan difícil como lograr que el humo de un bastoncillo de incienso se detenga, la experiencia milenaria de la India, ha desarrollado ciertas técnicas para facilitar la capacidad de mantener la atención en uno mismo; el ayuno (*yama*), la disciplina del cuerpo (*àsana*), el ritmo de la respiración (*prânâyâma*), la privación sensorial (*pratyâhâra*), la concentración (*dhàranâ*, de la raíz *dhr*, "mantener apretado" en el sentido de "fijación del pensamiento en un único punto" (Yoga Sutras[4] III, 1), etc. Así, por ejemplo, la concentración sobre un objeto único (*ekàgratâ*), sea un objeto físico (el entrecejo, la punta de la nariz, una fuente luminosa, etc.) o un pensamiento (una verdad metafísica o versículo sacado de un texto sagrado) o Dios, tiene por finalidad la suspensión momentánea de la actividad de los sentidos (*índriya*), la actividad del subconsciente (*samskâra*) y de los pensamientos. Al concentrarse o adherirse a un único pensamiento, se facilita el alejamiento de los demás pensamientos y poco a poco la mente deviene más atenta. Igualmente, por la disciplina de la respiración o *prânâyâma*, el hombre profano deja de respirar de una manera arrítmica y se concentra en un determinado ritmo de notables efectos psicomentales (*Brhadàranyaka-Úpanishad*, por ejemplo, I, 5, 23)[5]. Parejamente, la repetición incesante del nombre de Dios o de palabras sagradas (*mantra-japa*), por ejemplo, AUM (*Maitrî-Úpanishad* VI, 5 y 23), ayuda a controlar la mente, sobre todo si son practicadas con devoción y convicción. En la India son especialmente venerados los cuatro *mahavakyas* o "grandes dichos" contenidos en cada uno de los cuatro Vedas. El *mahavakya* del Rig Veda es «*prajñanam brahma*», es decir, «la consciencia pura es *brahman*» (*Aitareya Upanishad* 3. 3), el del Yajur Veda es «*aham brahmasmi*», que significa «yo soy *brahman*» (*Brihadaranyaka Upanishad* 1. 4. 10), el del Sama Veda es «*tat tvam asi*», que significa «ello [*brahman*] tú eres» (*Chandogya Upanishad* 6. 8. 7), y el del Atharva Veda es «*ayam Âtmâ brahma*» que significa «este sí mismo es *brahman*» (*Mandukya Upanishad* 2). Por otra parte, con esta y otras técnicas, muchos

[4] F. Tola y C. Dragonetti, *Yogasûtras de Patañjali, texto sánscrito con traducción directa, introducción y comentario*, Barcelona, 1973.

[5] El ritmo y retención de la respiración también tiene un papel importante en el taoísmo (*t'ai-hsi*) y en la mística musulmana (por ejemplo, al recitar el *dhikr*).

sadhakas pretenden activar la *kundalini*, los *chakras*, etc. con el fin de obtener poderes o cierto tipo de ventajas psíquicas o mentales. Pero todo ello son cero, nada (Sri Nisargadatta, SC, p. 132), pues como explica Sri Ramana, los poderes llamados parapsicológicos no otorgan la paz o la felicidad sino que, por el contrario, nos harán completamente miserables; "Además, ¿para qué sirven estos poderes? El presunto mago (*siddha*) desea exhibir los *siddhis* (poderes) para que otros le aprecien. Busca reconocimiento, y si el aprecio no viene, no será feliz. Debe haber otros que le aprecien. Y hasta puede encontrar a otro que posea más poderes. Eso le pondrá celoso y generará infelicidad" (CRMI, p. 37). Resulta evidente que la experiencia de la no-dualidad no puede basarse en presupuestos que aceptan la dualidad; "quiero poderes para ser admirado". Pero ¿quién hay sino Brahma?, ¿quién quiere poderes sino el ego? ¿ante quién quiere exhibirse? El *sadhaka* debe rechazar esos "espejismos mágicos", "sólo deseables para los ignorantes".

En todo caso, las técnicas, aunque solo provocan una inmersión temporal de la mente, ayudan a experimentar el gozo de morar en el estado de consciencia libre de pensamientos y, por tanto, ceban la mente para que continúe con su práctica de autoanonadamiento.

VI.- LA MEDITACION EN "YO SOY"

Una de las principales revelaciones de la práctica meditativa es que cuando prestamos atención a los objetos externos, tal atención adopta la forma de «pensamientos», pero cuando prestamos atención a la "sensación de ser", la atención permanece como ser (M. James, FyAS, p. 245). Ciertamente, este hecho no debe ser un «pensar» en nosotros, sino un prestar atención a «yo soy» que provoca que la mente se desenrrolle como un calcetín hasta que podamos observar el asombroso hecho de que nuestro pensamiento cesa y permanece en el estado de solo ser. Mientras que en la meditación convencional se requiere de un objeto sobre el cual meditar, en la meditación "yo soy" hay solo el sujeto sin el objeto. O, si se prefiere, el sujeto hace de sí mismo su objeto de

observación hasta que, paulatinamente, experimenta que no hay sujeto ni objeto, sino solo observación impersonal.

El punto de partida es nuestra constatación de que somos-existimos o, dicho en otros términos, nuestra sensación de *presencia consciente*. La meditación es, nada más y nada menos, que prestar atención a esa sensación de presencia que está obstruida por una cortina de pensamientos. La "meditación es rechazar toda experiencia, y ser en el estado sin experiencia" (Sri Nisargadatta, SC, p. 237). Es importante insistir en que la atención a esa *sensación de sí mismo* ha de ser efectuada de forma paciente y sosegada eliminando cualquier sobreesfuerzo o violencia. Es atención sin tensión. Cualquier esfuerzo físico o intelectual en este sentido lo es siempre del cuerpo-mente. La verdadera meditación, como la verdadera presenciación, es siempre sin esfuerzo. Por tanto, no se trata de combatir los pensamientos, sino de no prestarles atención. Enfrentarlos sería como querer apagar un fuego con gasolina; si se les combate, eso mismo les da vida. Simplemente basta con darse cuenta, cada vez con mayor frecuencia, de que acontezca lo que acontezca, acontece debido a que "yo soy". No es necesario dejar de pensar, sino dejar de estar interesado en los pensamientos. Y ello solo se consigue al experimentar que somos consciencia que está más allá presenciando los pensamientos. Es el desapego a los objetos externos, es decir, a los pensamientos, lo que proporciona la fuerza y convicción necesarias para recorrer la *vía metafísica*. A la pregunta ¿es útil el pensamiento «yo soy Dios»? Ramana respondía que no, "porque «Yo soy lo que yo soy». «Yo soy» es Dios, no pensar «yo soy Dios». Realice «yo soy» y no piense «yo soy». Está escrito «Sabe que yo soy Dios», y no «Piensa que yo soy Dios» (Sri Ramana Maharshi CRMI, p. 105).

¿Cómo mantener sin esfuerzo la atención en "yo soy"? Sri Ramana recomendaba mantener o recuperar la atención preguntándonos insistentemente *¿a quién?*; "si surgen otros pensamientos, debemos investigar a quién le han acontecido. Por muchos pensamientos que surjan, ¿qué importa? Tan pronto como aparece cada pensamiento, si investigamos vigilantemente a quién ha acontecido, «a mí» será claro. Si investigamos «¿quién soy yo?»,

es decir, si volvemos nuestra atención hacia nosotros mismos y la mantenemos fijada firme y atentamente en nuestro ser auto-consciente esencial para descubrir qué es realmente este «mí», la mente vuelve a su lugar de nacimiento y puesto que con ello nos abstenemos de prestarle atención, el pensamiento que había surgido también se sumerge" (párrafo seis de *Nan Yar?*)[6].

Afirma el vedanta advaita que siendo el Sí mismo (Espíritu) la única realidad existente, el «yo» individual que creemos que somos es una entidad errónea que asume una falsa identidad al apropiarse de los objetos. Como «yo» no es más que otro pensamiento (de hecho, es el primer pensamiento), cuando surgen otros pensamientos, el pensamiento «yo» se apropia de ellos y asume que «yo pienso», «yo hago», «yo quiero» recreando una historia personal hecha de apropiaciones de recuerdos y expectativas. Pero dado que realmente no hay ningún «yo» individual que exista de manera independiente de los objetos, si separamos el sujeto «yo» de los objetos, dado que el pensamiento «yo» no puede existir sin objetos, entonces el «yo» individual se desvanecerá dejando paso al Sí mismo (el Ser).

Explicaba Ramana que el mejor método para aislar el «yo» era la autoatención. Por supuesto que no desautorizaba las diversas técnicas previas de concentración o de meditación. Pero siempre teniendo en cuenta que, como todas ellas se mantienen en la dualidad sujeto-objeto, deben ser abandonadas en algún momento de la práctica, pues "la meditación requiere un objeto sobre el cual meditar, mientras que en la auto-atención (vichara) hay solo el sujeto sin el objeto" (SUE, p. 88).

¿Cómo se practica o en qué consiste el método de la auto-atención (vichara)? El lector encontrará la mejor exposición de tal método en la segunda parte de la recopilación sistematizada

[6] Desde este punto de vista, cuando Jesucristo afirma que «Yo soy el camino, la verdad y la vida: ningún hombre llega al Padre sino por mí» (*San Juan* 14.6), puede interpretarse en el sentido de que «El espíritu "yo soy" es el camino, la verdad, y la vida: ningún hombre llega al espíritu "yo soy", que es el Padre o fuente de todas las cosas, sino por este mismo espíritu» (M. James, FyAS, p. 57). Es decir, "Yo soy *es* el camino, la verdad y la vida".

de las enseñanzas de Sri Ramana publicadas bajo el título de "Sea lo que usted es". Allí se explica que el practicante ha de poner su atención sobre la sensación de ser todo el tiempo que sea posible. Para solventar las continuas distracciones provocadas por los pensamientos, Sri Ramana proponía un sencillo método auxiliar que consistía en preguntarse a uno mismo "¿a quién le ha venido ahora mismo este pensamiento?" tantas veces como hiciera falta para volver a centrar la atención en la sensación «yo»; "¿Qué importa si surgen muchos pensamientos? En el momento mismo en que cada pensamiento surge, si uno indaga vigilantemente «¿A quién ha surgido?», se sabrá «A mí». Si uno indaga entonces «¿Quién soy yo?», la mente se volverá hacia su fuente [el Sí mismo] y el pensamiento que había surgido también se sumergirá. ... Si usted está vigilante y hace un esfuerzo para rechazar cada pensamiento cuando surge, pronto encontrará que usted profundiza cada vez más dentro del propio Sí Mismo interno hasta que ya no es necesario hacer ningún esfuerzo para rechazar los pensamientos" (SUE, p. 95-96).

Puede que en los primeros momento de la práctica, la atención a la sensación «yo» tome la forma de una actividad mental en la que la atención se centre en el pensamiento «yo», pero paulatinamente, los pensamientos irán cediendo hasta dejar paso a la experiencia de la autoatención sin pensamientos, es decir, a una consciencia de ser natural y sin esfuerzo, pues vichara no es una actividad intelectual, sino, por el contrario, un método para transcender o aislar la mente y recuperar la paz o pureza primigenia. Como afirmaba Sri Ramana, los grandes dichos como «yo soy Brahman [aham Brahmasmi]» no estaban hechos para "pensar «yo soy Brahman», pues Aham [«yo»] es conocido de todos. Brahman mora como aham en cada uno. Encuentre el «yo». El «yo» es ya Brah-man. Usted no necesita pensarlo. Simplemente encuentre el «yo» y todo estará resuelto" (SUE, p. 117). Y este sencillo método de autoatención es compatible con los quehaceres diarios pues "no hay necesidad de renunciar a la vida de acción. Si usted medita durante una hora o dos cada día puede entonces continuar con sus deberes. Si usted medita de la manera correcta entonces la corriente de mente inducida continuará fluyendo incluso en medio de su trabajo... En la medida en que us-

ted lo haga encontrará que su actitud hacia las gentes, los acontecceres y los objetos cambia gradualmente. Sus acciones tenderán a seguir a sus meditaciones por sí solas..." (SUE, p. 97).

Expliquemos este proceso más detenidamente.

VII.- EL TIEMPO COMO APROPIACIÓN DE OBJETOS

Nuestra concepción del tiempo es cuantitativa; creemos que el tiempo es la medida de la realidad de manera que suponemos que cuanto más dure o permanezca una cosa, más real será. Y cuando el objeto es inestable, al proyectar nuestros sentimientos o expectativas sobre él, una parte de nosotros parece morir tras la desaparición de los objetos. Lo cierto es que el universo y todo aquello que esté sometido al devenir no puede ser real. Si fuera real, es decir, si fuera inmutable, quedaría perfecto e idéntico a sí mismo y en ese mismo instante el tiempo se detendría y el universo desaparecería. Por eso Platón afirmaba que nuestra vida es una sucesión de instantes de la consciencia *ninguno de los cuales es igual al siguiente*, es decir, *que una persona no es nunca la misma en dos momentos sucesivos*. Pero "el hecho de que los cambios acaecidos en periodos breves de tiempo sean habitualmente mínimos nos induce a interpretar erróneamente el incesante proceso de cambio como si fuera real"[7]. Por tanto, es ilógico afirmar que algo *es* si ese algo nunca permanece y se encuentra en constante cambio, es decir, parece que está *siendo*. Lo que Es, nunca puede dejar de Ser, nunca cambia (Platón, Banquete 207d, Fedón 78d).

Yo no consisto en tiempo. Nuestra Naturaleza Real no consiste en tiempo. Si formásemos parte del devenir temporal no podríamos advertir su movimiento aparente de la misma manera que no advertimos el veloz movimiento de un avión o vehículo si estamos en su interior. Eso significa que si somos conscientes del devenir es porque el observador no forma parte del tiempo. Es

[7] Ananda, K. Coomaraswamy, *El Vedanta y la tradición occidental*, Madrid, 2001, p. 365.

decir, el tiempo es un estado de la existencia, está siendo sostenido, presenciado o experimentado por alguien. Desde el punto de vista físico o *fenoménico* parece que somos tiempo, que hemos nacido y que moriremos. Pero metafísicamente, es decir, en cuanto Ser, no somos pasado ni futuro porque no estamos sujetos a condicionamientos temporales ni espaciales. Somos una pura atemporalidad que se expresa en el *Ahora* siempre presente.

1.- No existe el pasado sino el recuerdo desde el presente.

El pasado no existe como sucesión de acontecimientos que queden registrados y petrificados en algún lugar. Es solo una construcción teórica que carece de existencia autónoma, es decir, que necesita de alguien que lo recuerde. Solo existe como acumulación de impresiones diversas registradas en la memoria. En efecto, el pasado es solo una modalidad de pensamiento que denominamos *recuerdo*, es decir, memoria. Los recuerdos, en cuanto biografía personal, son pensamientos en los que he consignado experiencias que básicamente consisten en deseos (recuerdos del placer) y temores (recuerdos del sufrimiento).

Los hechos del pasado no quedan archivados en algún lugar, ni siquiera en el cerebro humano, siguiendo un orden cronológico. Es la mente la que al evocarlos desde el ahora, ordena secuencialmente los recuerdos confiriéndoles un determinado sentido. La continuidad es, por tanto, otra ficción creada por la memoria. Por eso, toda sucesión de acontecimientos es solo una selección arbitraria y fragmentaria de pensamientos con los que la mente construye una cadena aparentemente lógica de recuerdos a los que atribuye una causalidad. El tiempo es secuencial, la intemporalidad es simultánea. Balsekar explicaba esto con el ejemplo de los miles de fotogramas de una descomunal película expuestos sobre una gran pared de cientos de metros de alto por cientos de metros de largo. Mientras que la consciencia pura puede presenciar en su justa perspectiva todos los fotogramas simultáneamente percibiendo su unidad esencial, la mente especulativa necesita acercarse a la pared para ver los fotogramas de manera que, incapaz de percibirlos todos, irá imaginando y recreando secuencias o historias a las que atribuirá una conexión temporal o

un argumento lógico en función de los recorridos visuales efectuados sobre los diversos fotogramas. Pero ese sentido o nexo causal es puramente ficticio o arbitrario porque está solo en la mente del observador.

Para el individuo, los recuerdos personales que constituyen su pequeña historia, le confieren una falsa sensación de continuidad. Así, el pasado nos proporciona la sensación de identidad y el futuro nos da la esperanza de una realización personal. Pero en rigor, no existimos en el pasado, solo existimos en el ahora, de modo que es la memoria la que configura la personalidad del individuo. O dicho en otros términos, sin memoria del pasado y sin expectativas en el futuro, el individuo se anonada, porque el "yo" lo es en la medida en que tiene pasado y futuro. Fuera del ámbito temporal ordinario, la sensación de identidad queda suspendida.

En definitiva, el sentido del "yo" no puede permanecer en el "ahora" porque en el presente no hay sentido de apropiación de recuerdos ni de expectativas.

Cuando los recuerdos se colectivizan o socializan, los llamamos Historia general, historia local, historias de todo tipo. Tales *Historias*, no son más una hilazón subjetiva de determinados acontecimientos. Incluso los llamados restos o documentos de valor arqueológico, lo son en la medida en que los pensamos y valoramos en el *ahora*, es decir, los interpretamos y utilizamos con las categorías mentales e ideológicas del presente. El pasado es una construcción artificial efectuada desde el presente. Toda Historia es siempre presentista.

2.- No existe el futuro sino las expectativas desde el presente.

El pensamiento solo puede nacer y desplegarse en el tiempo. Su actividad principal consiste en imaginar proyectos, plantearse objetivos. Su esencia es el mañana. Despliega su estrategia y actividad esperando obtener resultados en el mañana. Sin embargo, el futuro es un presente imaginado. El futuro es un pensamiento por el que una persona orienta las actividades o expectativas realizadas en el ahora esperando obtener un resultado. Pero el futuro no existe más que en la mente porque cuando ese supuesto futuro

llega, siempre será ahora. De hecho, buena parte de las frustraciones del hombre actual se debe a su obsesión por evitar vivir el presente y mantener la mente preocupada en un futuro imaginado, es decir, viviendo con la esperanza de obtener resultados mañana. Ese es precisamente un terreno fértil para el ego, porque los objetivos y las metas necesitan tiempo para ser realizados y dan la oportunidad a la mente especulativa para diseñar sus planes, disfrutar con los proyectos, el desarrollo en la ejecución y obtener satisfacciones tras su consecución. Sin embargo, el concepto "futuro" es solo una estrategia de reafirmación de la mente para evitar afrontar el presente porque sabe que allí ha de ceder el control a la consciencia pura. Sabe que los deseos, las expectativas, los proyectos, etc. no pueden sobrevivir en el presente porque necesitan tiempo para ser realizados. De esta manera, muchas personas viven autosugestionadas por una continua expectativa con la idea de mejorar en el futuro. Pero ese futuro imaginado nunca llega, nunca es suficiente o nunca permanece porque es un mero concepto inventado por la mente tan imposible de alcanzar como el horizonte. Nadie ha alcanzado jamás el horizonte de modo que, entre proyectos y esperanzas, la vida parece dar la espalda y se escabulle una y otra vez.

En definitiva, el pasado es un recuerdo "ahora", es una experiencia que tiene lugar porque es evocada en el presente para proporcionarnos un sentido de identidad frente al resto del mundo. Y el futuro es también un pensamiento surgido en el "ahora" sobre un presente que todavía no ha "llegado" en el que depositamos incesantemente nuestra esperanza de obtener felicidad. De esta manera, como el futuro nunca llega (porque la mente necesita de la idea "futuro" para sobrevivir), nunca alcanzará su felicidad.

3.- ¿Qué es el ahora?

"El Ahora es el momento favorable" (San Pablo, II Cor. 6,2). El tiempo se experimenta como pasado o como futuro porque la *mente especulativa* se identifica con los pensamientos (recuerdos y expectativas) del personaje imaginado que trata de buscar utilidad, placer o sentido en los objetos externos. Por el contrario, cuando la mente se sitúa en el presente y atiende a sí misma, es

decir, cuando hay consciencia de que es consciente o, dicho en otros términos, cuando se da cuenta de que está pensando, y lo hace con intensidad sostenida, deviene consciencia pura. Precisamente uno de los mayores descubrimientos o revelaciones en *historia* de la espiritualidad es la comprensión de que el "ego" no puede sobrevivir en el ahora. El presente anula el sentido de apropiación. En tal estado de consciencia que atiende a sí misma, al cortarse el flujo de los pensamientos, el ego queda sin alimento ni fronteras a las que referir experiencias; no hay un "yo" que pueda apropiarse de nada. Al no haber identificación con los pensamientos, no hay tampoco apego al pasado bajo la forma de recuerdos, ni sentido del futuro bajo la forma de expectativas. Queda una consciencia limpia y natural, una visión que presencia las cosas sin proyectar sobre ellas los deseos y ambiciones del ego. En definitiva, cuando no hay sentido de apropiación de las cosas, el tiempo es abolido y cesan las secuencias de continuidad por las que la mente se identifica o construye su personaje. Cuando la mente acaparadora está ausente, es decir, cuando dejamos de identificarnos con el flujo de los pensamientos, accedemos a una forma de atemporalidad. Por eso se ha dicho que el *Ahora* es una puerta a la eternidad. Pero la eternidad, más que como una magnitud cronológica, o sea, una duración temporal indefinida o ilimitada, hay que entenderla como una condición intemporal. El verdadero "Ahora" no es un instante en el tiempo sino una puerta de acceso al Ser inmutable no condicionado por el tiempo. Por eso, para el Advaita, la verdadera inmortalidad no es la vida eterna, sino la *realización* de que no se ha nacido jamás, pues solo lo que no ha nacido jamás no puede morir nunca[8].

¿Qué no es el Ahora? "El ahora que fluye constituye el tiempo, el Ahora que permanece constituye la eternidad" (Boecio, *De Trinitate*). La naturaleza dual de la mente ha dividido imaginariamente el tiempo en dos direcciones opuestas; el pasado y el presente. Pero también ha imaginado lo opuesto al propio tiempo; el presente eterno. Y en la medida en que se conciba o imagine

[8] El concepto de *evieternidad* (lo que ha tenido nacimiento pero no tendrá muerte) referida al alma es una manera forzada de conciliar la teología con la metafísica.

ese presente eterno, se lo convierte automáticamente en otro constructo mental más, un pensamiento. Es decir, al concebir el presente como una idea, lo introducimos en el pasado, y deja de ser *ahora*. Por tanto, estamos ante una de las maniobras más sutiles de la mente para seguir acaparando experiencias y mantener el control sobre el personaje que cree representar. Al advertir que en el *Ahora* no hay un "yo" que se apropie de las experiencias, la mente diseña un modelo subalterno de presente en el que se imagina conceptos grandilocuentes como "no-mente", "disolución del ego", "Paraíso", "realización personal", etc. que le sirvan de sucedáneos. Pero no es lo mismo pensar en el *Ahora*, que Ser en el *Ahora*, pues solo así no hay apropiación de pensamientos. No se trata de un *Ahora* pensado sino de un *Ahora* sin pensamiento.

Por otra parte, el presente es una puerta a la Realidad, pero no es un medio para conseguir un fin. Cometeríamos un error si convirtiéramos el presente en otro objeto mental más, es decir, en una etapa cronológica dentro de una secuencia temporal que debe concluir en la *futura* realización de un individuo. En tal caso, el "ahora" no sería más que un mero pensamiento creado para satisfacer al ego. Hay que tener muy claro que en el *Ahora* no hay sentido de apropiación. Si hay expectativas, objetivos, deseos... hay "ego". Y si hay "ego", no hay *Ahora*. No hay que confundir el presente con sus contenidos; no hay que confundir la visión con los objetos presenciados de la misma manera que no hay que confundir los fotogramas de la descomunal película con la pantalla.

4.- El tiempo es ego.

Mente y tiempo son inseparables porque la acción de conocer implica un movimiento mental, es decir, el desplazamiento del pensamiento a través del tiempo. El pensamiento necesita desplazarse en el tiempo para desplegarse. A efectos meramente ilustrativos, Sri Ramesh Balsekar distinguía entre la *mente funcional* o *especulativa* que se mueve en un *tiempo productivo* o *racional* (en el sentido de que sólo analiza en busca de su "ración") y la *mente operativa* que se mueve en un *tiempo inerte*.

La *mente acaparadora* o *especulativa*, el "yo" egoísta no puede permanecer en el presente. Necesita el tiempo (es decir, el pasado y el futuro) para moverse a apropiarse de objetos. En el presente hay consciencia individual, pero no hay sentido de apropiación porque la mente no dispone de espacio-tiempo suficiente para identificarse con los objetos. O dicho en otros términos, si se estrecha la franja temporal de la consciencia, el "ego" se debilita y acaba por fenecer. La *mente especulativa* se mueve en un *tiempo productivo* en el que toda acción busca un resultado cuyos beneficios han de ser aprovechados. Dos son los elementos característicos de la *mente especulativa*; hay sensación del devenir del tiempo y hay sentido de apropiación de los objetos. Así, el pensamiento "yo" se afana en acumular objetos, diseñar proyectos, alcanzar objetivos que le reporten una felicidad estable. Pero como los objetos son mudables, el placer que proporcionan es efímero, lo que provoca en la mente un ansia insaciable por acaparar objetos. Así, esa huida hacia delante no hará más que producirle emociones negativas, pues si cree que va ganando la carrera aumentará su ambición, arrogancia, orgullo y vanidad, pero si cree que va perdiendo se verá preso de la envidia, la angustia y la frustración.

Por el contrario, la *mente operativa* actúa desde el *Ahora*, lo que significa que cuando evoca recuerdos o imagina situaciones futuras o se plantea proyectos, lo hace sin sentido de apropiación. La *mente operativa* trata las situaciones sin componente pasional añadido; observa los acontecimientos como meros sucesos y no como problemas. No se atormenta estudiando los pros y los contras, ni se angustia por los resultados antes incluso de emprender la acción. En suma, la mente operativa no se pre-ocupa, sino que se ocupa de las cosas. Se relaciona con los objetos sin sentido de apropiación. En consecuencia, tanto los objetivos como el resultado de sus acciones no son producto de la ambición, el temor, la codicia, etc. Así, por ejemplo, ante la visión de un gran prado verde, mientras que la *mente operativa* puede sentir la paz y belleza del lugar sin emitir juicios ni comparaciones, la *mente especulativa* se apropiará imaginariamente del terreno y diseñará su casa en medio o calculará cuántos beneficios le reportaría si pudiera venderlo una vez parcelado y urbanizado. Mientras que la

mente operativa pasearía por un bosque sintiendo la unidad de la aparente pluralidad, la *mente especulativa* no vería más que madera que talar y vender. Para la *mente especulativa* la relación con las personas y cosas es siempre interesada porque está condicionada por los beneficios que le puedan proporcionar.

5.- ¿Cómo liberarse de las cadenas del tiempo?

Para el Vedanta Advaita, la domesticación del tiempo parece simple; basta liberarse del sentido de apropiación. Sin embargo, resulta paradójico hablar de liberación del tiempo-ego porque ello implicaría un proceso precisamente... en el tiempo. ¿Acaso cabría liberarse del tiempo-ego empleando precisamente aquello que lo alimenta, es decir, el propio tiempo? La misma idea de que "he de conocerme a mí mismo" o de que "he de realizarme a mí mismo" es equívoca porque implica que Yo no estoy realizado *ahora*. Si tal realización es progresiva, es decir, sometida al tiempo, no es verdadera, porque la auténtica Realización no puede cambiar ni estar sujeta al tiempo. En consecuencia, la denominada "realización espiritual" está fuera de la dimensión temporal. Desde el punto de vista metafísico, que es el único punto de vista real, nadie puede adquirir, alcanzar o realizar nada que no tenga ya por naturaleza e inherente a sí mismo. Pero la mente quiere procesos, metas, experiencias, comparaciones entre lo mío y lo tuyo con las que establecer fronteras imaginarias y reafirmar su sentido de identidad. La mente huye del tiempo vertical, es decir, del presente, porque depende del tiempo horizontal o cronológico, de la sensación de continuidad de los acontecimientos para mantener el espejismo de que hay un ser individual que progresa en el tiempo a base de acumular experiencias y que compite con otros individuos por ser más o ser diferente de ellos.

Podría suponerse que la abolición del tiempo equivale a su detención. No obstante ¿cómo detener algo que no existe más que como pensamiento? Puede detenerse aquello que tiene una existencia objetiva, pero el tiempo carece de existencia objetiva. De hecho, la supresión del tiempo es solo un concepto de la mente que inmediatamente construye su opuesto polar. Frente al Tiempo, opone la atemporalidad (eternidad). Y esa es tal vez la

clave. Si el tiempo es una modalidad de la actividad mental volcada hacia los objetos externos, su abolición o trascendencia implica el ensimismamiento de la mente a través de lo que conocemos como meditación o atención al presente. Se trata de facilitar el desapego al pasado y al futuro, de acortar el tiempo de atención del ego hacia el pasado y el futuro mediante una creciente y paulatina atención al *Ahora*. Se trata, en definitiva, de Ser, de sustituir el "yo fui" o "yo seré" por la forma presente, es decir, "yo soy".

Por otra parte, las palabras "liberación", "realización", "felicidad", etc. son conceptos elaborados por la mente para mantenerse activa y sentirse útil. La mente, al identificarse con una determinada secuencia de acontecimientos recrea o construye un personaje. Ese personaje se cree sometido a los condicionamientos temporales y espaciales de modo que cree que ha nacido, que va a morir y que necesita imperiosamente aprovechar al máximo el tiempo para acumular experiencias que le hagan feliz. Sin embargo, es consciente de que nada de este mundo es permanente y que no puede retener los momentos de dicha. Apenas concluye un instante de gozo, cuando el tiempo ya le sume en la búsqueda desesperada por obtener otras experiencias placenteras que le devuelvan la felicidad perdida. Por eso, el hombre aspira a una felicidad que nunca consigue retener, lo que le provoca impotencia, angustia o malestar, es decir, sufrimiento. Así, los días transcurren en medio de la frustrante dualidad del placer y del sufrimiento. Todos los males del hombre se pueden definir en coordenadas temporales; el temor es una forma de rechazo al futuro; el remordimiento o culpa es el encadenamiento a recuerdos negativos; la ansiedad es una obsesión por el futuro; la nostalgia es el apego a los recuerdos placenteros.

Como ya advertían los antiguos, el tiempo es la comarca de la dualidad; no puedes bañarte dos veces en el mismo río; todo fluye, nada permanece estático. El hombre vive atrapado por un bucle temporal tejido solo de pensamiento. Ese pensamiento es dual; el pasado como recuerdo, y el futuro como anticipación. De esta manera, el hombre, al mantener la esperanza de alcanzar la felicidad en el futuro, no hace más que aplazar la solución al pro-

blema porque no existe el futuro, solo existe el *ahora*. Hay que insistir en que el futuro no es más que un espejismo creado por la mente que impide permanecer en el presente. Mientras uno confíe en que el futuro le libre del pasado, no hará más que alejar la solución, porque el tiempo no nos libera del tiempo. Solo el presente nos libera del pasado y del futuro.

Enseña el Advaita a morar en el presente. Pero permanecer en el presente no es una forma de escapismo mental, no se trata de huir de las responsabilidades familiares o laborales, no es una manera de mirar a "otro lado"o de esconder la cabeza cual avestruz para evadir los problemas. Por el contrario, no hay peor escapismo que el de huir del presente con el pretexto de un futuro mejor. De hecho, la continua búsqueda de objetivos y proyectos de futuro suele ser una manera de escapar del pasado o de evitar hacer frente al momento presente. Y la mente evita el *Ahora* recurriendo a la cómoda ensoñación de la espera, porque la espera es la negación del presente. El avestruz esconde la cabeza precisamente porque teme el futuro. El Advaita no preconiza la vida ociosa y relajada, ni censura la actitud de plantearse proyectos y acometer objetivos. Ellos son inevitables y aun necesarios para simplificar y hacer más fácil la vida diaria. Por el contrario, lo que plantea es la necesidad de no añadir pre-ocupación a la normal y cotidiana ocupación. Se trata de no añadir más confusión sobre la agitación ya existente, de no sobreimponer más sufrimiento al dolor inevitable.

En suma, la liberación de las cadenas del tiempo, la "conquista de la inmortalidad" se produce cuando cesa el sentido de apropiación de los objetos, de todos los objetos incluido ese personaje imaginario (el organismo cuerpo-mente) que representa diariamente un papel en nuestro nombre. En última instancia, la abolición del tiempo implica liberarse de la idea de que el pasado nos da una identidad, es decir, de la errónea suposición de que el "Yo" tiene una historia personal hecha de recuerdos. Y también implica liberarse de la idea de que el futuro contiene la esperanza de obtener la felicidad.

VIII.- LA INSUSTANCIALIDAD DEL "YO"

Advierte el Advaita que *Eso* que denominamos la Consciencia universal, "Yo soy", "Dios" o "*Brahma*", es un estado pasajero e impermanente que está siendo presenciado. O dicho en otros términos, que la Consciencia forma parte de la Dualidad; "Todas las experiencias que usted tiene en la meditación están confinadas al reino de la consciencia. La consciencia ha nacido y se irá. Usted es antes de ella" (Sri Nisargadatta, SC, p. 121). El estado «Yo soy» no es más que eso, un "estado" del Ser, algo que está siendo experimentado y que tarde o temprano desaparecerá. Ciertamente, como afirma Sri Nisargadatta, traer la mente a la sensación «yo soy» solo ayuda a apartar la mente de todo lo demás, pero incluso "Yo soy" es algo contingente (YSE, p. 304, y también Sri Ramana, *Guru Vachaka Kovai* verso 716). Más allá de la mente está el estado "Yo soy", libre de pensamientos, pero más allá de "Yo soy" hay el Yo soy libre de «yo soy» (Sri Nisargadatta, AC, p. 243).

Dado que el *nirvana* o el *samâdhi* implican la pérdida de la individualidad, la persistencia del "yo" y la Realización son incompatibles. Siendo la Realización un "estado" supraindividual, mientras permanezca el "yo" (la identificación a un cuerpomente), no acontecerá la paz o la "iluminación". Patáñjali definía el estado de *dhyâna* (expresión que origina la palabra *zen*) como "una corriente de pensamiento unificado" (Y-S., III, 2) lo suficientemente sostenida como para "penetrar" más allá del velo de la mente y permanecer en el estado de consciencia libre de pensamientos. *Samâdhi* expresa otra "experiencia" o "estado" indescriptible en donde se trascienden las distinciones entre *sujeto* y *objeto*. Para la mayoría, tal estado podrá ser experimentado momentáneamente o a intervalos [*manolaya*][9]. Solo una minoría señalada por la Gracia hará de ese estado una *morada*, es decir, una

[9] Los maestros advaitines desaconsejan la Vía a aquellos practicantes que solo buscan la experiencia del trance, pues las prácticas espirituales como la meditación pretenden eliminar las tendencias psico-mentales y culturales del hombre (*vasanas*), no suspenderlas momentaneamente mientras dure la práctica meditativa. Tampoco aconsejan el empleo de ciertos narcóticos, dado que el resultado no será la paz o la liberación, sino la drogadicción.

situación permanente [*manonasa*] (Sri Ramana Maharshi, SUE, p. 94).

Consecuentemente, el denominado "despertar espiritual" puede ser un espejismo de la consciencia si tal Realización implica la dualidad de un sujeto que busca realizar algo o de un sujeto realizado y un sujeto no realizado. Y no hay que olvidar que, como la llamada "Realización", "Iluminación" o "Comprensión" no es un proceso ni una experiencia que pueda tener lugar en el tiempo-espacio, si llevamos esta idea a sus últimas consecuencias, llegaremos a la conclusión de que la misma idea de "Liberación" o "Beatitud" es solo un concepto exclusivo del mundo de la consciencia. Más allá de la Consciencia no hay "Liberación" o "Realización", porque en la Unidad no cabe diferencia alguna entre un ser "iluminado" y un ser "no iluminado". Algunos maestros del Advaita enseñan que más allá de la Consciencia "todos estamos realizados", lo que equivale a decir igualmente que "nadie lo está", pues Allí no cabe distinción alguna. Cuando se acepta esa idea, finalmente, se comprende que nunca hubo nada que buscar ni nada que encontrar, pues nunca hubo nada perdido. Nadie necesita alcanzar lo Absoluto ni llegar al Ser, porque lo que pretendemos ya lo somos. No verlo es solo otro espejismo creado por la mente.

En suma; no hay individuos realizados, pues siendo la denominada Realización, Liberación o Gnosis de orden supraindividual, lo que caracteriza a tal *evento* es la ausencia del mismo sentido de individualidad. No hay individuos liberados porque "el Realizado" ha dejado de creerse un individuo, ha comprendido y verificado no solo que no hay individuos con consciencia ni Consciencia que se manifiesta mediante individuos (Nisargadatta, YSE, p. 218), sino Nada, pura ilusión o espejismo. Por eso el despertar es la realización de que no hay nadie que despierte. En suma, en la medida en que la "Realización" implica la superación de la individualidad, no puede haber un "yo" que pueda reivindicar ese "estado". Afirmar "yo estoy realizado" es una contradicción en los términos dado que la "Liberación" es un estado "supraindividual" más allá del "yo". Y por eso mismo, en un tal es-

tado transpersonal, no cabe hablar de experiencia de Dios o experiencia de la Consciencia.

IX.- ¿QUÉ HAY MÁS ALLÁ DE LA CONSCIENCIA?

¿Quién presencia la Consciencia? Erróneamente suponemos que la Consciencia es el estado final o el no-estado más allá de todo estado condicionado en el que la consciencia está observando a la consciencia. Lo cierto es que «yo soy», el "espíritu", "Dios"... no es la Realidad Suprema porque se encuentra limitado al tiempo (Sri Nisargadatta, SC, 24). Por el contrario, la "yo soidad" forma parte del espejismo universal. Ahora bien, debe quedar claro que no estamos ante una forma de panteísmo o inmanentismo, pues aunque Dios está en la cosas, las cosas no son Dios. Brahma contiene y penetra la manifestación, pero es distinto de ella, pues "todos los seres están en mí y yo no estoy en ellos... Mi ser soporta los seres sin que esté en ellos" (Bhagavad Gita 9, 4-5). Ciertamente, se afirma que el Dios que pueda llamarse Dios, no es un verdadero Dios aunque se le apliquen atributos tales como omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia, dado que seguiremos estando en el mundo dual de los conceptos; hay Dios porque hay Creación; sin Creación, no hay Dios. Bien... y sin embargo... ¿qué hay más allá de la dualidad?, ¿qué o quien había antes de la Creación?...

La Consciencia es el deseo de «ser» que quiere perpetuarse. Su cualidad es el deseo de vivir y mantenerse creando las condiciones adecuadas para proseguir su actividad en el mundo. De hecho, la felicidad supuestamente más alta (*sat-chit-ananda*) es una forma de felicidad superior que, sin embargo, no es permanente; es solo un estado de la consciencia. *Sat-chit-ananda*, ser-consciencia-beatitud es, en efecto, un *estado* de felicidad que, no obstante, sigue siendo un "estado" sujeto al tiempo-espacio, es decir, está siendo sostenido o presenciado por "alguien" mientras haya un cuerpo a disposición de la Consciencia Única. La llamada Realización, en consecuencia, no tiene nada que ver con la Consciencia por muy Única o Universal que sea. Se parece más bien a un estado neutro sin cualidad ni forma, un estado de no-

mente, donde la supuesta individualidad es permanentemente cero, Nada (Sri Nisargadatta, *¿Que es Eso que estás buscando?*, Madrid, 2011, p. 94).

Por tanto, a la pregunta ¿hay una realidad superior a la consciencia?, el vedanta Advaita contesta afirmativamente; más allá de la consciencia está *Parabrahman*, lo Absoluto. Pero como lo Absoluto está más allá de toda experiencia, no puede ser concebido ni explicado por la mente; "Lo Absoluto no puede ser experimentado. No es un asunto objetivo. Toda manifestación, todo funcionamiento, toda presenciación, sólo puede tener lugar en la dualidad. Bien es cierto que sujeto y objeto aunque parecen ser dos, no son dos; son las dos puntas de la misma cosa" (Sri Nisargadatta, AC, p. 161). O como diría el esoterismo chino; "El Tao del que puede hablarse no es el verdadero Tao".

Para solventar tal problema conceptual, el Advaita distingue entre *consciencia* y *presenciación*. La *consciencia* pertenece al mundo de la dualidad y, por tanto, del "ego". Toda aspiración a la autoconsciencia no es más que una modalidad refinada del deseo de obtener algo y, por tanto, es una artimaña sutil del ego. La consciencia es, en última instancia, consciencia de la dualidad, mientras que en la *presenciación* no hay ninguna dualidad. Por contra, cuando la mente o "ego" está ausente, se produce la *Presenciación*. Se trata de un estado de no-dualidad en el que no hay *nadie* que sea consciente. Es el estado original antes de la aparición de la consciencia.

Ahora bien, ¿quién presencia en la presenciación? Afirmar que "yo presencio" supone que "yo soy consciente de experimentar que presencio" lo que resulta contradictorio dado que en la *Presenciación* no hay ningún "yo". Ciertamente, para *presenciar*, debe haber *alguien* y *algo* que presenciar y, por tanto, seguimos en el mundo de la dualidad; presenciador-presenciado-acto de presenciar. No obstante, a falta de una expresión mejor, convencionalmente se utiliza la palabra "Presenciar" para hacer referencia al Supremo Estado, al estado original, sin comienzo ni fin, inmutable y sin causa. A tal "estado" se le denomina *Parabrahman*, más allá de Brahma o más allá de "Yo soy". Como conce-

sión pedagógica, algunos sabios han definido el estado natural de presenciación o auto-conocimiento no-dual como el "cuarto estado" (*turiya*) para señalar que está más allá de los tres estados ordinarios de vigilia, sueño con sueños y sueño profundo. Así, *turiya* es el que presencia a los tres estados. Sin embargo, cabría preguntar ¿quién presencia *turiya*? La mente puede imaginar otro testigo superior que trascienda el cuarto estado (*turiyatita*, literalmente, más allá del cuarto). Pero tales conceptualizaciones, tan del gusto de la mente, son interminables porque, siguiendo ese camino, siempre habrá un nivel superior de presenciación. Y lo cierto es que denominarlo el estado sin estados, el estado más allá de los estados o el cuarto estado (*turiya*) no deja de ser un absurdo pues, en rigor, como es anterior o superior a la mente, no puede ser descrito ni experimentado; uno sólo puede *ser*-Lo. Incluso, como matiza Sri Nisargadatta, ni siquiera se puede Ser-Lo en ese estado, porque se trata más bien de un estado que *no es* (Sri Nisargadatta, AC, p. 72).

Si no hay nada que presenciar ni nadie que presencie, ni hay nadie que reivindique o se atribuya acción alguna, ¿deja de haber experiencias? No. La presenciación deviene un estado neutro en el que parece registrarse la presencia o la ausencia de experiencia, pero como no hay un "alguien" que se atribuya la acción de experimentar, toda acción deviene impersonal. Ahondando en las diferencias entre consciencia y presenciación Sri Nisargadatta explica que "no hay consciencia sin presenciación, pero puede haber presenciación sin consciencia (como acontece en el sueño profundo). La presenciación es absoluta, la consciencia es relativa. La consciencia es parcial y cambiante, la presenciación es total, sin cambio, calma y silente. La presenciación no es del tiempo. El tiempo existe solo en la consciencia. El *Parabrahman* no tiene comienzo ni fin, mientras que la consciencia tiene un comienzo y un fin. Lo Absoluto, la Presenciación, es el principio sustentador de la consciencia" (Sri Nisargadatta, SC, p. 135). La presenciación no se logra con esfuerzo ni atención, porque ello implica un movimiento en el nivel de la mente. Como mucho, estaremos pensando que practicamos el hecho de presenciar, en cuyo caso, será la mente la que piensa que presencia... pero entonces, habremos vuelto a las redes de Mâyâ.

Dicho esto, el vedantín avezado sabe que por mucho que afilemos los conceptos, éstos no pueden dar de sí lo suficiente como para definir claramente el asunto de que se habla. En rigor el concepto "Presenciación" no deja de ser una concesión pedagógica para facilitar la comprensión de algo imposible de experimentar y que no refleja, ni de lejos, la Naturaleza real del Ser. De hecho, más que "Presencia", nuestra auténtica Realidad vendría definida más rigurosamente como "Ausencia" en el bien entendido que esa *Nada* no es inerte.

X.- LA "EXPERIENCIA" DE LA PRESENCIACIÓN ES LA EXPERIENCIA DE LA NADA.

Algunas personas tienen una imagen bastante pintoresca de lo que es un sabio iluminado o un "realizado", circunstancia que se explica en la proliferación de falsos "maestros" y de "gurús" impostores que se aprovechan de la buena fe de buscadores ingenuos. Es lamentable el espectáculo de esos falsos profetas, verdaderos ego-saurios, que solo buscan alimentar con la adulación su propio espejismo. El mismo culto a la individualidad que exigen es ya una prueba palmaria de su hipocresía. De entrada hay que indicar que un *jnani* (comprensor de su naturaleza real) no se vanagloria de ello pues, si está más alla de la dualidad, ¿ante qué otro "quien" podría presumir?

¿Cómo es un *jnani*? Mientras que el individuo común se identifica con el cuerpo-mente y es feliz o infeliz según cambian los acontecimientos diarios, el *jnani* solo presencia ecuanimemente sin estar interesado individualmente en lo que acontece. Mientras el mundo del hombre corriente está hecho de sueños y nada permanece, el mundo del *jnani* es real y nada cambia. Para el *jnani*, los tres estados de vigilia, sueños con sueños y sueño profundo son *todos ellos* un mero sueño. El mismo *samadhi* no es más que un tipo de sueño. Explica el Ribhu Gita que "Al que es de una sola naturaleza, el Sí mismo en paz, vacío del pensamiento de que algo sea separado, a ese tal que no tiene absolutamente nada, se le llama un jivanmukta (liberado en vida). Nada de todo

esto es mío. Yo no tengo ningún mérito. Yo no tengo ningún demérito. Yo no tengo ningún cuerpo. Yo no tengo nada auspicioso. Yo no tengo nada que ver. Para mí no hay ningún linaje, para mí no hay ninguna raza, para mí no hay ningún conocimiento. Para mí no hay ninguna existencia. Para mí no hay ningún nacimiento. Para mí no hay ningún envejecimiento. Para mí no hay ninguna fama. Para mí no hay ninguna filosofía. Para mí no existe ninguna vejez. Para mí no existe ninguna infancia. Para mí no existe ninguna muerte" (Ribhu Gita, p. 77-85). Ante tal descripción, se entiende la razón de que la "experiencia" de la presenciación pueda compararse a la experiencia de la Nada. Ahora bien, mientras que en el pensamiento occidental los términos "vacío" y "nada" tienen un carácter negativo, en el pensamiento oriental presentan una dimensión positiva. Esto es así porque en Occidente se adopta el punto de vista *antropológico*, es decir, del hombre considerado como centro del universo, mientras que en Oriente se adopta el punto de vista *metafísico*; Creación y criaturas son apariencias dentro de lo Único que es Realidad; el "yo" aislado e independiente no solo no existe sino que no comprender tal espejismo provoca grandes frustraciones. Desde esta óptica, el vacío o la nada oriental (aunque también en algunas órdenes monásticas occidentales existe un concepto trascendente de la "nada") se define como la ausencia de un "ego" o "yo" que sea experimentable como algo real y que se arrogue la autoría de sus actos. Es decir, para la mente individual, cuya naturaleza está edificada sobre la apropiación de recuerdos personales y expectativas de futuro que le proporcionen una cómoda y falsa sensación de identidad personal, cualquier estado supraindividual o transpersonal en el que la experiencia no pueda ser referida a un individuo, es considerado como Vacío o Nada. Es más, sin recuerdos ni proyectos de futuro, privada la mente de su alimento, supuestamente acabaría por fenecer de inanición. Para el individuo, la Nada es la muerte... pero la muerte del "ego". Ahora bien, ¿es el Vacío o Nada la última Realidad? Más claramente ¿consisto yo en vacío?, ¿soy yo el vacío? Evidentemente, no. El vacío es presenciado[10]. Pero se-

[10] Igualmente, en el budismo se habla del «vacío» o «nada» (*sunyta*), entendido como *no-mente* (*mu-shiu*) o *no-yo* (*mu-ga), semejante a la no-acción taoista (wu−wei*) en cuanto estado mental libre o vacío de pensamientos.

guimos jugando con los conceptos si no asumimos que esa *Presencia* es, más rigurosamente, *Ausencia*.

Es el apego a un nombre y a una forma lo que alimenta el miedo. Pero tras un proceso de desapego, yo soy nada, y la nada no tiene miedo de nada. Por el contrario, quien se apega a todo tiene miedo de la Nada porque teme perder su mundo hecho de apropiación y porque cuando una cosa toca la Nada, deviene nada. Si la "nada" asusta es que todavía hay "alguien" que puede asustarse. Pero lo cierto es que "No hay nunca nada. Ni siquiera existe «solo uno», ni tampoco «esto». No hay nada dentro, nada fuera; no hay nada en absoluto. Ni siquiera hay en absoluto ninguna dualidad. No hay ninguna creación. No hay nada que haya de verse, ningún conocimiento, ningún cuerpo separado, ni nada como ser un comprensor, ni ninguna transmigración" (Ribhu Gita, p. 270-271). Sin "ego" la "nada" se vuelve "Todo".

XI.- UNA "EXPERIENCIA" COTIDIANA DE LA NADA; EL SUEÑO PROFUNDO

En el Vedanta Advaita el sueño profundo es un estado con enorme valor pedagógico. Por supuesto que tal estado no es solo consustancial al hecho de dormir. Por el contrario, en innumerables momentos del día (estado de vigilia) la consciencia se ensimisma y desaparece momentáneamente el sentido de individualidad. Es el caso, por ejemplo, de situaciones tan simples como pasear, escuchar música, cocinar, etc. en las que, a veces, nuestro ensimismamiento nos lleva a un estado de paz no interrumpida por pensamiento alguno y del que salimos una vez recuperamos el sentido de individualidad. De hecho, el sueño profundo despierto (o vigilia en sueño profundo) se considera el estado del sabio o realizado (*jnani*) porque convierte en compatibles la consciencia del estado de vigilia y la quietud del sueño profundo o, incluso, más allá de la vigilia (*atijagrat*) o más allá del sueño profundo (*atisushupti*) (Sri Ramana Maharshi, CRMII, p. 337). Es evidente que no soy consciente del cuerpo o del mundo durante el sueño profundo, pero no puedo afirmar que yo deje de existir. Por tanto, puedo concluir que no hay ningún individuo o consciencia

«yo soy» en el sueño profundo (M. James, FyAS, p. 140). Por tanto, como un vacío en la memoria no es necesariamente un vacío en la consciencia, el sueño profundo puede consistir en un estado de consciencia supraindividual (o mejor dicho, *presenciación*) en el que desaparecemos como individuos y nos vemos liberados de recuerdos. Ahora bien, dado que somos lo que sustenta y, a la vez, está más allá de los tres estados, eso significa que el Sí Mismo no consiste en consciencia. En efecto, nadie puede negar que seguimos siendo o existiendo en el sueño profundo a pesar de que esta forma de consciencia individual que conoce objetos no exista como tal en dicho estado. Aunque dejemos de tener recuerdos en el estado de sueño profundo, sin embargo seguimos siendo-existiendo e, incluso, podemos afirmar que, tras despertar del sueño profundo, aunque no tengamos ningún recuerdo, no obstante sí experimentamos la paz y descanso de haber dormido profundamente y de no haber conocido nada mientras dormíamos; "En el sueño profundo todos los seres vivos se funden en Brahman y gozan de felicidad. Esa misma felicidad suprema puede disfrutarse por siempre cuando una persona realiza su identidad con Brahman" (Sri Sankaracharya, 18TA, p. 118-119). Hay una continuidad del Ser en los tres estados aunque no haya continuidad del individuo y los objetos (M. James, FyAS, p. 147).

En definitiva, como explicaba René Guenón, nuestra verdadera naturaleza es ese Cuarto "estado sin estados" (*Turiya* o *Chaturtha*) puro y sin mácula, homegéneo, idéntico a sí mismo, que es incomprensible (porque comprende todo), que es inmutable (porque es no actuante), que es impensable (porque no se reviste de forma alguna), y que es indescriptible (porque no tiene atribución o determinación particular).

Solo *Eso*, *Âtmâ*, el Sí Mismo, es quien sostiene o atraviesa los estados como un hilo que ensarta las cuentas de un collar. No somos los estados, sino quien presencia, da vida o alienta los estados.

Tú eres *Eso* (*Tat tvam asi*).

LA SOLARIZACIÓN O ILUMINACIÓN EN EL HERMETISMO GRECO-EGIPCIO

> "No existe ningún camino, ningún lugar a tu alrededor, ni ningún otro ser. Todo se halla en ti; todo procede de ti" (*Corpus Hermeticum* V.10)

I.- LA DOCTRINA DE HERMES Y EL *CORPUS HERMETICUM*

La palabra «Hermetismo» procede del nombre griego del dios egipcio Thot. *Theúth*, *Thōúth*, *Thōth*, significa "el mensajero" o "el intérprete" porque el heraldo de los dioses es, en consecuencia, el intérprete de la palabra; y de ahí su asociación con el Hermes griego, tanto "intérprete" (*hermeneus*) como heraldo de los dioses. Para los egipcios representa el corazón de Ra; y en el mito de Osiris aparece como escriba o señor de la *Maat*, de la Justicia y Orden cósmico. Como dios de la sabiduría y de la escritura es representado con cabeza de Ibis (*Dhwtj* significa "el mensajero") porque este ave se alimenta de huevos de cocodrilo, es decir, destruye el mal y la ignorancia. Por eso es el patrono del conocimiento en general y más particularmente de la literatura iniciática elaborada en las «Casas de Vida» de los templos egipcios, es decir, en los centros iniciáticos.

El epíteto *Trismégistos* proviene del título egipcio de Thot; *aā aā*, grande grande, es decir, grandísimo, que, desde el tiempo de Tolomeo IV Filópator (221-205 a. C.) se traducía al griego con el superlativo repetido tres veces. En efecto, en antiguos textos egipcios que se remontan hasta la dinastía XIX (siglo III a. C.), se alaba al dos veces grande Thot, a quien también se denomina como el único. De entre la colección de *óstraka* (inscripciones en cerámica) escritos en demótico y registrados en su día por W. B. Emery, datados entre los años 168 y 164 a. de C., y depositados seguramente por los que acudían a consultar el oráculo de Saqqârah, hay uno de ellos que contiene la siguiente inscripción: "*tà rethéta moi hypò megístou kaì megístou theoû megálou her-*

moû" [las cosas que me habían sido dichas por el máximo y máximo dios gran Hermes]. Igualmente, en torno al año 172 a.C., al final del reinado de Ptolomeo IV, Hor de Sebennytos, servidor de la diosa Isis, dictó en demótico el siguiente *ostracón*: "Que nadie ose faltar a su deber en un asunto que tenga que ver con Thot, el dios personificado que ejerce su influencia en el templo de Menfis, y asimismo Harthot con él. El beneficio que recibe el Ibis, el alma de Thot, *el tres veces grande*, también es recibido por el halcón, el alma de Ptah…, el alma de Horus"[11].

Por otra parte, a principios del siglo IX, cuando el monje Jorge "*Syncellus*" redacta su *Crónica universal* y procede a resumir la obra *Aegyptiaca* o *Historia de Egipto* del sacerdote egipcio Manetón (siglo III a. de C), afirma que este sacerdote conocía "estelas en el país de Siria [Egipto]… inscritas en la sagrada lengua en letras jeroglíficas por Thot, el primer Hermes y traducidas, después del Diluvio, de la lengua sagrada al griego… y recogidas en libros por el hijo de Agathodaimon, el segundo Hermes, padre de Tat, en las casas de vida de los templos de Egipto; [Manetón] se [las] dedicó a… Ptolomeo…, con estas palabras: … dado que ansías saber lo que sucederá en el cosmos, te presento los libros sagrados de los que he tenido noticia, escritos por tu antepasado, Hermes Trismegisto"[12]. Al parecer, este texto de Manetón (o el Pseudo-Manetón, como prefieren llamarle otros especialistas), distingue entre un primer Hermes –identificado con Thoth- y un segundo Hermes, que fue el Trismegisto. También San Agustín de Hipona, manejando información de Varrón, dice que Hermes Trismegisto era "nieto" de Mercurio el Mayor[13]. De todo esto se puede deducir que el monje *Syncellus* se hacía eco de una tradición que afirmaba la existencia *in illo tempore*, o sea, "antes del

[11] Descubiertos y registrados por W. B. Emery, "Preliminary Report on the Excavations at North Saqqâra: 1965-1966" en *Journal of Egyptian Archaelogy*, 51 (1965), pp. 3-9.
[12] Manetho, *Appendix I* (ps.-Manetho, apud Syncellus), p. 72. Edic. Waddel, (Loeb Class. Libr. repr. 1964), p. 208.
[13] En *De civitate Dei* XVIII, c. 39 se menciona que "por lo que se refiere a la filosofía… esta clase de estudios floreció en aquellas tierras [Egipto] hacia los días de Mercurio, a quien llamaron Trismegisto. Ciertamente mucho tiempo antes de los sabios o filósofos de Grecia… cuando nació Moisés se dice que vivía el gran astrólogo Atlas, hermano de Prometeo, abuelo materno de Mercurio el mayor, cuyo nieto fue este Mercurio Trismegisto".

diluvio", de estelas grabadas por Thoth, el primer Hermes, como transmisor de una enseñanza de origen no-humano bajo la forma de un dialecto y caracteres sagrados, posteriormente *traducidas* a jeroglíficos. Este Thoth primer Hermes sería el equivalente al "Logos demiúrgico", el dios Ptah, que en el *Corpus Hermeticum* I es denominado como *Noûs-Poimandres* y que revela la tradición a Hermes "Trismegisto". El segundo Hermes sería una hierofanía del primero destinada a fijar o reactualizar la primitiva enseñanza. El propio prólogo del primer libro de la colección denominada *Kuranides* explica que «el dios Hermes Trismegisto recibió este libro de los ángeles como el mayor regalo de Dios y lo transmitió a todos los hombres aptos para recibir secretos (*mystika*)». También se insiste en que Agathodaimon, hijo del segundo Hermes (el Trismegisto) y padre de Tat, llevó a cabo la sistematización "en libros" de ese material. En algunos párrafos del *Corpus Hermeticum*, esta enseñanza de origen divino es denominada mensaje (*kêrugma*) o proclama (*kêrussô*) y a su portador se le califica de heraldo (*kêrux*), todos ellos nombres que los autores del Nuevo Testamento también utilizarán para referirse a la profecía. Finalmente, el texto del sacerdote Manetón advierte que la redacción de los textos se efectuó en las "Casas de la Vida" de los templos egipcios, residencia y lugar de producción de la literatura iniciática, sagrada y técnica, cuya cabeza simbólica y tutelar era el propio dios Thoth.

¿Hay más pruebas que apoyen esta tradición? Lo cierto es que uno de los manuscritos herméticos de Nag Hammadi, *El discurso sobre la Ogdóada y la Enéada*[14]*,* compuesto seguramente a fines del siglo III, parece confirmar algunas de estas noticias. Allí se describe el procedimiento utilizado por los maestros, filósofos o sacerdotes para evitar que las enseñanzas pudieran ser profanadas o malinterpretadas. Concretamente se prescribe que habían de ser redactadas en la escritura utilizada por los escribas de las

[14] *El discurso sobre la Ogdóada y la Enéada* (VI,6), en Antonio Piñero, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, vol. I (en adelante citado como NH), Valladolid, 1997, pp. 416 y ss. Las citas del *Corpus Hermeticum* se hacen según la edición de Brian P. Copenhaver, *Corpus hermeticum y Asclepio*, Madrid, 2000 (en adelante citado como CH). Para los textos no recogidas en la anterior, nos valemos de *Textos Herméticos*. Introducción, traducción y notas de Xavier Renal Nebot, Madrid, 1999.

"Casas de la Vida", es decir, en caracteres jeroglíficos, grabada en determinado tipo, forma y color de piedra (estelas, obeliscos) para ser colocada en el templo, ejecutada en un momento astrológico determinado y, por último, situar en la cúspide de la inscripción el sagrado nombre de Dios. Ahora bien ¿Cuáles eran esos libros que contenían la enseñanza divina transmitida y custodiada por Hermes?

En torno al año 200, Clemente de Alejandría afirmaba tener conocimiento de «cuarenta y dos libros de Hermes» considerados indispensables para los rituales de los sacerdotes egipcios. Y hacia el año 300 el neoplatónico Jámblico comenta en su tratado sobre los *Misterios de Egipto* que "las opiniones que se hallan en los escritos de los antiguos escribas son muchas y muy diversas, como lo son las de los sabios todavía vivos… [A partir de] clasificaciones, que difieren entre sí, de los sacerdotes del tiempo antiguo, Hermes lo ha reunido todo en sus veinte mil libros (de acuerdo con la lista de Seleuco), o bien treinta y seis mil quinientos cincuenta y cinco según dice Manetón"[15]. Más comedido en las cifras, Lactancio refiere en sus *Institutiones Divinae*, escritas en torno al año 305, que Hermes "dio a los egipcios sus leyes y sus letras: su nombre egipcio es Thoth, que es también el nombre del primer mes en el calendario egipcio… Se trataba de un hombre… tan instruido en todo tipo de doctrina que sus conocimientos en muchos temas y artes determinaron que se le pusiera el nombre de Trismégistos. Escribió libros, muchos de ellos específicamente referidos al conocimiento de temas divinos; en ellos acepta la majestad del sumo y único dios, etc." [16]. También Cirilo de Alejandría y Juan Estobeo manejaron colecciones de pequeños tratados o *logoi* que atribuían a Hermes.

Sin embargo, a pesar de esta supuesta cantidad y variedad de textos, sólo nos han llegado unos pocos manuscritos. De hecho, para la primera edición del *Corpus Hermeticum* del año 1471, Marsilio Ficino utilizó un manuscrito del s. XIV que contenía tan

[15] Jámblico, *Acerca de los misterios*, 8.1.260-261.
[16] Lactancio, *Instituciones Divinas*, Tomo I, Lib. I, c. 6, 1 (trad. castellana, Clásicos Gredos, Madrid 1990.

solo catorce *logoi* o tratados. Décadas después, en 1554, Turnèbe se apoyará en un manuscrito distinto que contenía "diecisiete" *logoi*; los mismos catorce de Ficino, más otros tres, además de los extractos o fragmentos procedentes de Estobeo. En 1574, Flussas (François Foix de Candelle) reproduce la edición de Turnèbe, asignando el número XV a los fragmentos de Estobeo[17] y dando a los otros tres tratados los números XVI, XVII y XVIII[18]. A esta versión tradicional del *Corpus Hermeticum*, hay que añadir otros documentos recuperados recientemente. Concretamente, los textos coptos hallados en Nag Hammadi[19]; otros tres textos editados por Mahé; unas *Definiciones Herméticas* conservadas en versión armenia[20]; unos extractos herméticos inéditos conservados en un Papiro de Oxford[21]; y los llamados "fragmentos de Viena"[22].

II.- LA POLEMICA SOBRE LOS ORIGENES EGIPCIOS DEL HERMETISMO

Mucho se ha debatido sobre los pretendidos orígenes egipcios de estos textos. ¿Puede el examen detenido de su contenido dar luz sobre quiénes fueron los verdaderos autores del denominado *Corpus Hermeticum*?

Ante el inusitado interés suscitado por el hermetismo desde el siglo XV en Europa y la reelaboración de sus doctrinas en versiones que constituirán un hermetismo cristiano, tempranamente

[17] Concretamente diez de los cuarenta fragmentos de la obra de Juan Estobeo (siglo V-VI) conocida como *Anthologion*. El más divulgado de esos pasajes conservados en Estobeo es el 23, titulado *Korè Kósmou*. *La pupila del ojo del mundo [o la Doncella del mundo]*. Editados en *Textos Herméticos*, cit., p. 257 y ss.

[18] Por tanto, es errónea la utilización del nombre del primero de los tratados, CH I "Poimandres", para referirse a toda la colección.

[19] Una excelente traducción castellana y comentarios de dichos textos ha sido editada y coordinada por Antonio Piñero, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vols. Valladolid, 1997.

[20] J-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, Quebec, 1978 (vol. I) y 1982 (vol. II).

[21] J-P. Mahé, "Extraits Hermétiques inédits dans un Manuscrit d´Oxford", *Révue des Études Grecques*, 104 (1991/1), pp. 109-139.

[22] J-P. Mahé, "Fragments Hermétiques dans les Papyri Vindobonenses Graecae 29456r et 29828*r*", en *Cahiers d´Orientalisme*, Genève, 10 (1984), pp. 51-64.

salieron a la palestra algunos eruditos que pretendían "encauzar" o "reconducir" este interés intentando demostrar que todo lo "egipcio", es decir, "pagano" del Hermetismo era "un postizo al servicio de una moda" o un "reclamo propagandístico". Ya en 1614 Isaac Casaubon[23] pretendió demostrar que los *logoi* del *Corpus* habían sido redactados por autores cristianos o próximos al Evangelio de San Juan. Y en 1866, Louis Ménard, en su obra *Hermès Trismégiste. Traduction complète, precedé d´une étude sur l´origine des livres hermétiques*, proponía situar los tratados herméticos en el contexto de las místicas helenísticas que competían con el cristianismo. De esta manera, en pocos años había al menos tres tesis sobre la filiación de los escritos herméticos; los partidarios de la tesis "judeocristiana", los defensores de los orígenes "griegos", y los que mantenían las raíces egipcias[24].

En 1904 Reitzenstein[25] volvió a situar el motivo de inspiración de los textos herméticos en el entorno egipcio de la teología de Ptah y otras fuentes orientales. Concretamente, Reitzenstein sostenía que el *Corpus* probaba la existencia de una comunidad egipcia que utilizaba tales tratados en su culto religioso. Reaccionando contra esta hipótesis, Thaddeus Zielinski se apresuró a refutar esta «egiptomanía» volviendo a situar los *Hermetica* en el contexto de las corrientes filosóficas griegas, fundamentalmente las peripatéticas, platonizantes y panteístas[26]. Casi inmediatamente Josef Kroll[27] se opondrá tanto a Reitzenstein como a Zielinski remitiendo el hermetismo a la filosofía de Platón, Aristóteles, Posidonio y Filón, concediendo un papel esencial al estoicismo medio. Por su parte, Bausset exploraba las fuentes orientales del gnosticismo y establecía como elemento clave la recepción griega de la influencia irania. Esto último hizo que Reitzenstein cam-

[23] *Isaaci Casaubo, Exercitationes XVI. Ad Cardinales Baronii Prolegomena in Annales… Londini…* MDCXIIII. En la *Exercitatio* I. 10, p. 70.
[24] R. Pietschmann, *Hermes Trismegistos, nach ägyptischen und orientalischen Überlieferungen*, Leipzig, 1875.
[25] R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur Griechisch-Agyptischen und Frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904.
[26] Th. Zielinski, "Hermes und die Hermetik I: dans Hermetische Corpus" y "Hermes und die Hermetik II: der Ursprung der Hermetik", en *Archiv für Religionswissenschaft,* 8 (1905), pp. 321-372, y 9 (1906), pp. 25-60.
[27] J. Kroll, *Die lehre des Hermes Trismegistos. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (TU 12). Münster 1914.

biara de idea a propósito del Hermes egipcio y sostuvo que Irán era la cuna de la doctrina hermética[28].

En medio de este polémico panorama, el jesuita Festugière publica *La révélation de´Hermès Trismégiste*[29] manteniendo, por prejuicios religiosos, una postura filohelenista y antiorientalista. Su objetivo era demostrar que no había en el Hermetismo nada valioso cuyo origen fuera egipcio u oriental, amontonando información de cualquier procedencia que permitiera diluir tales influencias egipcias y orientales del hermetismo. Las reacciones a la tesis de Festugière no se hicieron esperar. La primera fue planteada por B. H. Stricker al comentar la denominada "Carta de Aristeas"[30]. En ella se narra cómo a sugerencia del peripatético y bibliotecario de Alejandría Demetrio Falerón, Ptolomeo II Filadelfo pidió al Sumo Sacerdote de Jerusalén, Eleazar, un ejemplar genuino de la ley judía para su traducción al griego por parte de un equipo de sabios. El resultado había de ser la conocida como versión veterotestamentaria de los LXX. Pues bien, para Stricker éste fue sólo uno de los episodios puntuales de un amplio proyecto de traducción de las distintas religiones profesadas en Egipto, entre las que debió contarse "la adaptación griega del pensamiento religioso egipcio, que constituye el *Corpus* atribuido a Hermes Trismegistos". Con esto, Stricker, por tanto, sitúa el nacimiento del hermetismo en el siglo III a. C., pues "sólo esta época conoció el suficiente interés mutuo entre el pensamiento griego y el pensamiento egipcio como para concebir una obra semejante". A este reforzamiento de la hipótesis "egipcia" del hermetismo contribuyó también Mahé en sus dos volúmenes sobre *Hermes en el Alto Egipto* estableciendo que el contenido gnóstico de los *Hermetica* constituía un rasgo secundario frente a las influencias culturales propiamente egipcias.

[28] R. Reizenstein, *Erlösung Mysterium. Religionsgeschitliche Untersuchungen*, Bonn 1921.
[29] A-J. Festugière, *La révélation de´Hermès Trismégiste*, Paris, 1944-1945.
[30] B. H. Stricker, *De Brief van Aristeas. De Hellenistiche Codificaties der Praehelleense Goddiensten*, Amsterdam, 1965. Una traducción castellana de dicha "Carta" por N. Fernández Marcos y una introducción a la misma, se localiza en A. Díez Macho, *Apocrifos del Antiguo Testamento* II, 1983, pp. 11-63.

Después de Stricker y de Mahé otros estudiosos (Doresse, Krause, François Daumas, Philippe Derchain, Cumont, Serge Sauneron, J. D. Ray, B. R. Rees y otros) proporcionaron nuevos argumentos para una versión matizada de la tesis egipcia. En efecto, para los citados autores se podría hablar de una síntesis greco-egipcia en el sentido de que hubo una transposición de imágenes y símbolos egipcios a las categorías culturales griegas, lo que en ocasiones implicó una "reinterpretación" profunda del pensamiento hermético egipcio.

En suma, al transferir la metafísica egipcia al lenguaje filosófico griego, los analistas de la época efectuaron una delicada labor de síntesis de elementos de una y otra orilla. El programa cultural "universalista" desarrollado por Demetrio Falerón centralizado en la Biblioteca de Alejandría explica que, durante esta labor de "re-escritura" del pensamiento egipcio, se incorporaran también otros elementos culturales además de la citada influencia helénica, como por ejemplo, la judía. Sobre este particular, Marc Philonenko, Birger Pearson, William Grese y otros han continuado estudiando las conexiones bíblicas y judías en los *Hermetica*. Pero sin duda, los estudios más sugerentes sobre el Hermetismo se deben a Fowden[31]. Con notable erudición y lucidez ha señalado que los autores herméticos combinaron una actitud abierta hacia el helenismo con una profunda conciencia de sus raíces egipcias.

III.- EL FOCO CULTURAL DE ALEJANDRÍA

Las relaciones culturales entre griegos y egipcios venían desde antiguo. Ya en el siglo VII, el Faraón Psammético I permitió a los milesios fundar en el delta una colonia llamada Naucratis. No obstante, el momento más representativo de esta relación tiene lugar cuando Alejandro Magno se anexiona Egipto en el año 332 y decide fundar la ciudad que llevaría su nombre. De nuevo he-

[31] Garth Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind, Cambridge*, 1986. Con solvencia también se ha pronunciado por la tesis egipcia F. Samaranch Kirner, *Filosofía y teurgia. Una interpretación del Hermetismo*, Madrid, 1999.

mos de citar, como ejemplo paradigmático de labor hermenéutica y de síntesis, el proyecto cultural del bibliotecario de Alejandría, el peripatético Demetrio Falerón, dedicado por entero a la recopilación de textos y estudio de las fuentes de las religiones practicadas en Egipto. De hecho, se ha afirmado que a partir de entonces el prestigio de la cultura helénica se extendió en Egipto como una moda que inundaba todo. Tal vez por eso mismo a mediados del siglo III a. C. aparecen signos literarios de reivindicación del «nativismo» egipcio frente a las modas helenizantes. Es el caso de la *Crónica demótica*, en la que se narran historias nostálgicas de los gloriosos días en que los faraones ostentaban el poder con verdadera autoridad y libres de las influencias extranjeras. O el *Oráculo del alfarero* que, reivindicando una vuelta a los tiempos de los faraones; apareció a finales del siglo II y, posteriormente, en el periodo romano, para anunciar una promesa apocalíptica: Alejandría, la ciudad de los odiados extranjeros, habrá de caer. En suma ¿hasta qué punto Egipto se acomodó a las creencias de sus residentes extranjeros y no, al revés?, pues lo cierto es que los colonizadores griegos y romanos también fueron intelectualmente colonizados. Ejemplo de estas simbiosis son el fenómeno de hallar equivalencias helénicas a las divinidades egipcias; Thot-Hermes, Imhotep-Asclepio, Zeus- Ammón, etc.

Uno de los ejemplos más notables es el de la fusión de Osiris y Apis bajo la forma de Serapis[32], cuya asociación con Hades-Plutón vendría reforzada por la identificación de Isis con Deméter, tal y como habrían señalado Heráclides del Ponto y Arquémaco de Eubea[33]. Posiblemente, la consolidación del culto de Serapis se debió al interés de Ptolomeo por crear un culto que pudiera ser aceptado tanto por la comunidad egipcia como por la griega[34]. Para ello, habría sido consagrada como divinidad tutelar de Alejandría asumiendo las cualidades del *agathós daímon*[35], el *demon* benéfico con forma de serpiente que, según la tradición,

[32] Ya apuntado por Clemente de Alejandría, *Protréptico* IV, 48, 6.
[33] Como refiere Plutarco en Isis 27.
[34] No solo con el objetivo de aglutinar en torno a su persona una mayor cohesión social; Plutarco, *Is*. 28 =362 a; Tácito, *Historias* IV, 83, 2.
[35] *Agathòs Daímōn* es una forma del Thot egipcio, el *noûs* de los *hermetica* que aparece en *CH* XII, 1.

habría muerto como consecuencia de los trabajos de fundación de la ciudad. Impulsores de este sincretismo religioso fueron, entre otros, el sacerdote egipcio Manetón o Timoteo de Eleusis (miembro de la familia de los eumólpidas). A este último se debe la helenización de Isis al introducir en los misterios eleusinos ciertas particularidades del culto egipcio. De esta manera, dado que los misterios de Eleusis tenían el inconveniente de que no viajaban porque su culto sólo era posible en su sede de Eleusis, la identificación de Isis con la Deméter eleusina posibilitó la proyección mediterránea de la diosa egipcia bajo el ropaje griego.

IV.- LA AUTENTICIDAD DEL HERMETISMO EGIPCIO

El texto más clarificador y a la vez polémico sobre el origen egipcio del hermetismo se encuentra, precisamente, en el propio *Corpus Hermeticum*. En efecto, en CH XVI, 1-2, Asclepios cita algo que había oído decir al propio Hermes Trismegisto: "A los que lean mis libros, la composición de éstos les parecerá de lo más simple y claro aunque, por el contrario, es oscura y retiene en lo oculto el significado de las palabras; y será mucho más oscura todavía cuando los griegos, con el tiempo, decidan traducirlos de nuestra lengua a la suya, cosa que dará lugar a una máxima distorsión de los escritos y a una total oscuridad. En cambio, expresado en su lengua patria, el discurso mantiene diáfano el sentido de las palabras. Pues la cualidad misma de la voz y la propia entonación de los nombres egipcios conservan en sí mismas la eficacia de las cosas dichas. En la medida, pues, oh rey, en que ello te sea posible –y tú puedes todas las cosas-, mantén el discurso al margen de toda traducción, para que misterios de tal calidad no lleguen a los griegos, ni la engreída forma de hablar de los griegos, falta de nervio y como colmada de afeites, haga palidecer lo venerable y lo sólido de nuestra lengua, la acción eficaz de los nombres. Porque los griegos, oh rey, poseen discursos vacíos incapaces de conferir eficacia a sus demostraciones, y esa es la filosofía de los griegos: confuso ruido de palabras. Nosotros, en cambio, no nos servimos de meras palabras, sino de voces llenas de resultados".

De ello se deduce que el hermetismo egipcio se consideraba a sí mismo una enseñanza metafísica, filosófica, simbólica y mágica aparentemente clara pero encubridora de un significado oculto que sólo podía ser transmitida por personas previamente aleccionadas o "iniciadas" en su verdadera interpretación. La desconfianza ante la traducción al griego apunta a que los libros estaban escritos en un idioma nativo y que con tal negativa se pretendía preservar la doctrina sagrada de cualquier adulteración, como acontecería con la "traducción" a otra lengua distinta de la original.

¿Puede suponerse que esta visión del hermetismo era mera invención de filósofos griegos o grecoegipcios que querían legitimar una nueva doctrina mediante el recurso de hacerla entroncar con las antiguas enseñanzas del dios Hermes? En tal caso ¿cómo explicar que esos mismos griegos mostrasen un panorama tan negativo y pesimista de la cultura o mentalidad griega calificándola de "engreída", "falta de nervio", "incapaz", "confuso ruido de palabras", etc.? No se explica el motivo por el que los autores del texto hermético, de ser griegos o grecoegipcios, decidieron descalificar tan gravemente su cultura. Más bien habría que conceder el beneficio de la credibilidad al texto y aceptar que las afirmaciones atribuidas a Hermes, relativas a la negativa a traducir los textos a idiomas profanos y sobre su visión despectiva de los griegos, formaban parte de la mentalidad de los sacerdotes egipcios de la época. Recuérdese cómo ya Platón en el *Timeo* (21 e) pone en boca de Critias la anécdota protagonizada por Solón durante su estancia en Egipto. Presumía Solón de los antiguos orígenes de Atenas cuando un anciano sacerdote egipcio le replicó: "Solón, Solón, los griegos sois siempre como niños… no guardáis en vuestra alma ninguna opinión antigua…" explicándole que la humanidad es periódicamente destruida por el agua o por el fuego, volviendo siempre a recomenzar su trayectoria sin recordar nada de la etapa anteriormente vivida. La memoria histórica de esos pueblos que no conservan anales de tales acontecimientos es, por tanto, muy reducida. Sin embargo, según el sacerdote egipcio, esto no ocurría en las tierras del Nilo.

Por otra parte, tenemos documentado el interés, por no decir, dependencia cultural, de los griegos respecto a Egipto, especialmente en lo que atañe a los viajes de la intelectualidad griega para conocer y aun aprender en las "Casas de Vida" egipcias y, en su caso, "iniciarse" en los Misterios de Isis y Osiris. Diodoro de Sicilia, cuya fuente parece haber sido aquí Hecateo de Abdera[36], ofrece en su *Bibliotheca* una lista de algunos de los sabios griegos que, según consta "en los archivos de los templos" de ese país, estuvieron en Egipto; Orfeo, Melampo, Dédalo, Homero, Licurgo, Solón, Platón, Pitágoras, Eudoxo, Demócrito, Enopides, los Anax (Anaxágoras, Anaxímedes, Anaximandro)…

Otras fuentes corroboran la existencia de textos o libros herméticos que estaban originariamente redactados en idioma egipcio. Así por ejemplo, con motivo del viaje a Egipto entre el 24 y el 20 a.C., Estrabón afirmará que "los sacerdotes de Tebas, que se decían los más sabios filósofos y astrónomos, hacían remontar su sabiduría a Hermes"[37]. Igualmente, Clemente de Alejandría, escritor cristiano del s. II-III radicado en el contexto alejandrino, y al que cabe suponer bien informado acerca del Hermetismo, refiere que "hay cuarenta y dos libros de Hermes; treinta y seis de ellos contienen el conjunto de la `filosofía de los `egipcios´…; los otros seis corresponden a los *`pastoforoi´*: son libros médicos y tratan de la constitución del cuerpo, de las enfermedades, etc."[38]. Estos testimonios vienen a apoyar la narración, ya citada, del monje Jorge "*Syncellus*", que hacia el 800 d. de C. recogió los últimos escritos histórico-religiosos del sacerdote egipcio Manetón de Sebennytos que vivió en el siglo III a. de C. y autor de las obras *Aegyptiaca* y *Libro sagrado* en las que daba a conocer a los griegos la historia y la religión de su país nativo. El monje Jorge narra que "en tiempo de Ptolomeo Filadelfo, Manetón fue designado sumo sacerdote de los templos paganos de Egipto, y escribió unos textos a partir de inscripciones de la tierra seriádica [Egipto], hechas por Thoth, el primer Hermes, y traducidas después del diluvio… Dispuestos en libros por Agathodaimos, hijo

[36] Diodoro Sículo (s. I a. de C.), *Bibliotheca* I (96-98). Hecateo de Abdera (s. IV-III a. de C.) estuvo en Egipto bajo Ptolomeo I Soler (362-304 a. C.).
[37] *Geographia*, XVII, 1,46..
[38] Clemente de Alejandría, *Stromata* VI, 4,35.3/37.3

del segundo Hermes y padre de Tat, en los recintos sagrados de los templos de Egipto, Manetón los dedicó al mencionado rey Ptolomeo II Filadelfo, en su *Libro de Sothis*" [39]. Disponemos de otro texto singular. En la obra *De Mysteriis Aegyptiorum* atribuida al sacerdote Jámblico, se dice que "los [libros o escritos] que circulan bajo el nombre de Hermes contienen opiniones herméticas, por más que se expresen a menudo en la lengua de los filósofos; han sido, en efecto, transcritas [o traducidas: *metagégraptai*] desde la lengua egipcia por gentes no inexpertas en filosofía" (VIII, 4). No obstante, si concedemos credibilidad al texto hermético antes citado que afirma el origen egipcio de los *hermética*, cabría plantear ¿hasta qué punto los textos metafísicos, esotéricos o de magia egipcia que pasan a los libros de Hermes no eran ya reconocibles al quedar anegados en el vocabulario de la filosofía? ¿Hasta qué extremo tal resultado no era ya propiamente "traducción", sino "re-escritura"? El propio Jámblico aporta un dato sutil; que bajo un lenguaje aparentemente filosófico, los escritos herméticos "ocultaban" doctrinas egipcias sabiamente enmascaradas por expertos. Esto nos introduce en la técnica de la ocultación mediante el lenguaje de las dobles etimologías que abundan en el *Corpus Hermeticum*. Demos un ejemplo ilustrativo de lo que decimos.

1.- "Poimandres" y la técnica de enmascaramiento etimológico

"Poimandres"[40] es mencionado por dos veces en CH XIII, con los mismos títulos y calificativos con que aparece en CH I: "porque Noûs es el pastor de tu palabra [o pastorea tu palabra]"[41]. Esta redacción parece contener un juego de palabras sobre *Poimén* (pastor), *Poimaíno* (yo pastoreo) y la primera silaba del nombre *Poim-andres*. De esta manera, "Poimandres" parecería derivar de los términos griegos *poimén* (pastor) y *andres* (varón);

[39] Manetho, *Appendix I* (ps.-Manetho, apud Syncellus), p. 72. Edic. Waddel, (Loeb Class. Libr. repr. 1964), p. 208.
[40] P. Kingsley, "Poimandres: the etymology of the name and the origins of Hermetica", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 56 (1993). The Warburg Institute, Univ. of London, pp. 1-24. Poimandres ha sido erróneamente el título del *Corpus Hermeticum* desde Marsilio Ficino hasta 1854.
[41] CH XIII, 15 y 19.

"Poimandres" es "pastor de hombres". Sin embargo, esta etimología griega del nombre es lingüísticamente insuficiente.

En realidad `Poimandres´ es la versión griega de una expresión que, en copto, sería "*P-eime n-Re*", y cuyo significado sería "El conocimiento o pensamiento de Re". *P* es el artículo determinado masculino singular en egipcio tardío. A su vez, "*eime*" es el conocimiento o intelecto. Por su parte *–Res* es la forma estándar de traducir al griego los nombres egipcios que terminan con el nombre divino *-Re*. Nos queda tan sólo la forma del genitivo que deberá ser aquí *nte*, porque el paso de *nte-Re* a *–ndres* es más lógico y fácil. Eso nos da para `Poimandres´ la traducción siguiente; "el conocimiento/ intelecto de Ra". Pero incluso el copto *eime* significa algo más que `conocimiento´, debiéndose traducir más precisamente como *noûs-noeîn*. Por tanto, etimológicamente "Poimandres" significa en idioma copto; "Yo soy… el Noûs absoluto". Según Kingsley, la doble etimología" de *Poimandres* no es casual sino que obedece a una deliberada estrategia de *enmascarar* el sentido oculto de un concepto egipcio bajo términos griegos. Esto nos lleva a asumir la posibilidad de que "el *Corpus Hermeticum* sea, un inmenso ejemplo de doble etimología: de ideas que son reinterpretadas o *re-etimologizadas*, por así decirlo, al ser transferidas a términos de la cultura y el lenguaje griegos"[42].

Por el contrario, en otros casos, los dobles significados aparecen expuestos más claramente. En efecto, el título de uno de los textos herméticos que se refieren a la diosa Isis, *Kore Kosmou*, permite también una doble etimología. *Kore* significa tanto "niña, muchacha, doncella" como "pupila del ojo". El problema está en definir qué significa *Kore Kosmou* como calificativo de Isis[43]. Ciertamente, el uso del término "Kore" para designar la pupila es una metáfora antigua que se explica por el hecho de que la pupila ocular refleja una imagen menuda del que mira. El latín daría testimonio de los diminutivos femeninos *pupilla* y *pupula*, deriva-

[42] P. Kingsley, l.c., p. 20.
[43] H. Jackson, "Kore Kosmou: Isis, pupil of the eye of the world", en *CdE*, 61 (1986), p. 116.

dos de *pupa* (muñeca). En el propio texto hermético, el dios que crea el universo denomina a Isis como "segundo efluvio o emanación [*aporrhoía*] de mi naturaleza", de modo que a través de Isis-Kore o de Isis "pupila del ojo", Dios se sirve para vigilar el mundo. La cultura greco-romana asoció Isis a Deméter y a la "Kore" Perséfone[44]. El propio Plutarco[45] aporta una explicación de la asociación Isis-Kore en cuanto "pupila del ojo": Isis "fue llamada ambas cosas, Kore y Perséfone; la última en cuanto portadora de luz, y Kore porque eso es a lo que llamamos la parte del ojo en que se refleja la imagen de quien lo mira, lo mismo que la luz del sol es vista en la luna"[46]. Kore es una pupila lunar que refleja una imagen de Helios. Y en efecto, la idea de que el sol, la luna y los demás cuerpos celestes son los ojos de las divinidades está muy extendida en Egipto[47]. Ya los Textos de la Pirámides hacen referencia a "la muchacha que está en el ojo de Horus" para significar "la pupila del ojo". Y en un texto egipcio del siglo IV a. de C., las *Canciones festivas de Isis y Nephtys* (Papiro Bremner-Rhind), se dice que Isis es la "señora del universo, emanación del ojo de Horus, Noble Serpiente que nació de Ra, que brotó de la pupila del ojo de Atum cuando Ra brotó la primera vez"[48]. Esta "mitología del ojo" del antiguo Egipto se materializa en el amuleto en forma de ojo maquillado del dios celeste (*oudjat*) del que brota la *lágrima de piedad* por el mundo. En suma, la asociación de Isis con la pupila de un ojo celestial estaba firmemente establecida en Egipto. Isis es una emanación del "ojo solar" surgida para protección de la Humanidad y vigilancia del orden del cosmos. Pues bien, ésa es precisamente la función que asigna a Isis el autor del *Kore Kosmou* hermético.

Los ejemplos de influencias egipcias en los textos herméticos podrían multiplicarse fácilmente[49]. Tras una somera lectura po-

[44] Herodoto 2. 59 y 156. Plutarco, De iside 27, 361 E.
[45] Plutarco, "*De facie quae in orbe lunae apparet*", 27 [=Moralia 942 D].
[46] Plutarco, "*De facie quae in orbe lunae apparet*", 27 [=Moralia 942 D].
[47] Textos de magia en papiros griegos, Pap. CIII, 769 ss. (p. 303); Pap. XXI, 5 s. (p. 325); Pap. LXII, 33 (p. 376).
[48] Pap. Bremner-Rhind, 17.8-10; Jackson, 1.c.p. 129.
[49] Incluidas algunas referencias a palabras con doble sentido. Por ejemplo, el término copto utilizado para "generación", significa tanto "generación" como "libro" de modo que en NH 6 se expresa tal palabra; «¿Cómo debo orar, padre?, ¿en unión con las generaciones-libros?» (52, 1); o "hasta la sabiduría entre las

demos detectar algunas pruebas especialmente significativas. Por ejemplo, en el extracto o fragmento 24 del *Anthologion* de Estobeo (CH 15) se dice que: "la tierra está echada sobre la espalda, de cara al cielo, como un hombre". Precisamente, esa es la representación típicamente egipcia de la estructura del mundo, en la que el dios masculino Geb (la tierra) está debajo, echado sobre la espalda, mientras que encima de él se curva la diosa del cielo Nut. Esto es doblemente significativo porque, *frente a la mentalidad y concepciones mitológicas griegas*, el texto hermético sigue la antigua tradición egipcia ¡que asigna un valor masculino a la tierra y femenino al cielo!

Igualmente esclarecedores son aquellos párrafos *Herméticos* que describen la correcta orientación cardinal del orante con la cabeza orientada hacia el sur debido a que el Nilo, fuente de la vida y regalo de los dioses, fluye de sur a norte. En CH XIII, 16 leemos: "pues bien, hijo mío, ponte en pie en un lugar a cielo abierto y, de cara al viento del sur, a la puesta del sol, haz acto de adoración; y lo mismo al salir el sol, volviéndote hacia el este". Y en Asclepius 41 se dice: "se pusieron a orar a dios, mirando hacia el sur (pues cuando uno quiere dirigirse a dios al ponerse el sol, hay que mirar hacia allí, igual que al salir el sol hay que mirar hacia el este)…". Y también, "la cabeza la tiene situada hacia el sur del universo, el hombro derecho hacia el este, el izquierdo hacia el oeste, los pies debajo de la Osa mayor, el derecho bajo la cola y el izquierdo bajo la cabeza, los muslos en el espacio que hay después de la Osa y las partes medias en el espacio intermedio" (Estobeo 24). Precisamente la orientación ritual hacia el Sur, de donde proviene en Nilo, es uno de los rasgos definitorios de los estratos más arcaicos de la cultura egipcia. Sólo más tarde, cuando la teología solar alcanzó su fase más desarrollada, el Sur compartió su valor ritual con el Este como lugar de nacimiento del Sol como fuente de la Vida. Con el tiempo, el eje Sur-Norte

generaciones-libros" (54, 9); "he reconocido cada una de las generaciones-libros" (54, 30). Según Mahé, puede tratarse de un juego de palabras querido por el traductor para dar a entender que la *regeneración*, además de conferir la *visión de la eternidad,* también supone ser inscrito en el «libro» de los elegidos; *Hermès en Haute-Égypte*, vol. I, cit., p. 42.

se vinculó al ciclo osiríaco y el eje Este-Oeste quedó vinculado a la religión solar.

2.- Relatos cosmogónicos

También resulta evidente la filiación puramente egipcia de las concepciones cosmogónicas recogidas en los textos herméticos. No obstante, conviene tener presente que un primer problema para dilucidar esta cuestión radica en que las doctrinas cosmogónicas en que se apoyan esas narraciones mitológicas egipcias no responden a un modelo único. Por el contrario, nos encontramos con una desconcertante variedad de episodios enriquecida por las peculiaridades localistas. Sin embargo, conviene señalar que ello no va a impedir que la terminología hermética se mantenga coherente[50]. De hecho, al igual que sucede en otras tradiciones iniciáticas, no hay que ver las diferencias entre los diversos relatos cosmogónicos como disensiones o incoherencias dentro del conjunto general de la doctrina. La misma verdad puede ser expresada de diferentes maneras para adaptarse a la mentalidad o grado de comprensión del que escucha.

Básicamente se podrían establecer tres modelos explicativos sobre el origen y naturaleza del universo.

Según un primer modelo a-causal, sólo existe lo Uno-Único como realidad inmutable. Ello implicaría que la creación del mundo jamás ha acontecido en absoluto porque nada ajeno al Uno puede existir ni cesar de ser nunca. La comprensión de este misterio queda descifrado cuando el texto hermético revela al discípulo que "yo soy tú", es decir, no hay más que el Ser. Esta teoría no es una negación de la realidad del mundo, sino del proceso creativo que lo ha traído a la existencia. Sin embargo, el profano o el discípulo que se encuentra en los primeros niveles de la enseñanza es totalmente inconsciente de la naturaleza y fuente unitaria del mundo y, como consecuencia de ello, su mente cons-

[50] J.-P. Mahé, *"La création dans les Hermetica"*, en *Recherches Augustiniennes,* 21 (1986), pp. 3-53 en el que se dedica al tema de la "creación" en el Hermetismo un estudio exhaustivo y sinóptico.

truye un mundo ilusorio de objetos interactivos separados, malinterpretando las impresiones sensoriales que recibe. Por tanto, no hay nacimiento ni muerte; sólo existe la única realidad, el Uno, el Ser. En algunas cosmogonías egipcias, "el demiurgo ha llegado a ser por sí mismo. El es el solitario, el único, y sin testigos" (lo que nos situaría lejos del *Génesis* veterotestamentario[51]). Igualmente, en CH XVI se encuentra un ejemplo de creación ontológica sin concesiones simbólicas o literarias: "el creador, padre y envolvente del universo entero" es "el que siendo Uno es todo y sabiendo todo es Uno". Pero incluso el pensamiento egipcio fue más allá de esta concepción del Ser como Uno-Único y elaboró una sutil especulación sobre el No-Ser. Algunos textos egipcios explican que "la región más lejana del cielo está en las tinieblas primordiales; no se conocen sus fronteras hacia el Sur, el Norte, el Oeste y el Este. Éstos (los puntos cardinales) están sujetos en las aguas primordiales como perezosos… Su tierra no es […] conocida a los dioses y espíritus. Allí no hay rayos de luz y se extiende por debajo de todo lugar"[52]. Con ello se está describiendo el reino oscuro y acuático anterior a la creación, es decir, el océano o las tinieblas primordiales. El reino del No-Ser en el que acaba la soberanía del monarca creador del universo porque él tampoco estaba. Igualmente, en el capítulo 125 del *Libro de los Muertos* que describe la conocida "confesión negativa" mediante la que se rinde cuentas ante el tribunal de Osiris, el difunto pronuncia la frase "No conozco lo que no es", lo que le permite atravesar diversas puertas hostiles, una de las cuales es la "que devora a los que no son"[53]. Finalmente, se encuentra en presencia de un dios "al que llega aquello que es y lo que no es"[54]. Y en los Textos de los Sarcófagos se afirma del difunto bienaventurado

[51] Sobre las supuestas influencias bíblicas en los *hermetica*, autores como J-P. Mahé, 1.c., p. 23 afirman que el vocabulario del *Corpus Hermeticum* "se distancia, la mayoría de las veces de una manera muy clara, del de los LXX y del judaísmo alejandrino". Incluso *Kore Kosmou* desarrolla una cosmogonía tan alejada del parámetro bíblico, que cabe sospechar que no fue *Génesis* 1 el que trasfundió su antropocentrismo a CH I y III, sino que ambas tradiciones textuales proceden de una fuente egipcia común.

[52] Pap. Carlsberg I, II 20 ss., última publicación en O. Neugebauer y R. A. Parker, *Egyptian Astron. Texts* I, 1960, pp. 52 s.

[53] *Libro de las Puertas* I, 79.

[54] Tanto Amón como Osiris son considerados "señor de aquello que es, al que pertenece aquello que no es".

que "Su repugnancia es lo no existente (*jwtt*) porque no ha visto lo desordenado (*jsft*)" (CT VI 136 k).

Los términos egipcios como *tm wnn* o *nn wn* son negaciones del verbo "ser" y el adjetivo relativo negativo (jwtj/jwtt) significa "aquello que no es" o "lo no-existente". Para el pensamiento egipcio, el no-ser es la materia primordial inagotable, sin realizar, pura potencialidad. Desde el punto de vista temporal, "aquello que no es" o "lo no-existente" es el tiempo sin tiempo antes de la creación, es decir, algo que es incomprensible e inimaginable para la mente humana. No existía el espacio, ni dioses, ni seres humanos, en suma, no existía el Verbo de Dios, "no había sido proclamado el nombre de cosa alguna"[55] porque lo que no tiene nombre no existe. En tal estado "Aún no había surgido la disputa"[56] porque no había nada ni nadie. En consecuencia, si no existía la vida o el nacimiento tampoco existía la muerte. Las tinieblas "eran todo el principio"; ellas hacen "irreconocibles los rostros", borran toda figura, funden pasajeramente las formas de existencia. El dios creador yace dormido, "como muerto" en las tinieblas primordiales anteriores a la luz (Kekuzemau), también representadas como el océano primordial ilimitado (el dios Num).

Es significativo que el pensamiento egipcio no quiera definir este estado o *no-estado* como *Unidad* y que, por el contrario, prefiera describirlo en términos de no-dualidad; "aún no existían dos cosas"[57]. Con ello, se hace referencia indirecta a una unidad tan homogénea como incomprensible que sólo puede ser definida en términos negativos; es no dual. Ello es tan inconcebible como afirmar que el dios creador es el "Uno que se convirtió en millones". Por tanto, todo lo que nace, todo lo que *es*, desaparece con la muerte, incluidos los dioses. Pero lo que desaparece es la forma individual aparente, porque la muerte, como estado permanente, sólo afecta a lo no-existente. Por eso, "al conservar la distancia y el equilibrio, el egipcio no cae ni en el nihilismo ni en la

[55] Pap. Berlín 3055, 16, 3 y s.
[56] Pyr. 1040 y 1463
[57] CT II, 396b y III, 383a.

entrega autoaniquiladora a la inmensidad y a la posibilidad universal de no-ser"[58].

Con la afirmación de que "No conozco lo que no es" el difunto da a entender que no ha violado los límites del orden establecido, es decir, del Ser, y que, por tanto, puede aspirar a seguir siendo un "existente" más allá de la muerte[59]. No se trata de un retorno individual a la vida sino de una resurrección en el más allá donde se poseen "todos los rostros" (individualidades) o, lo que es lo mismo, ninguno. La serpiente cósmica enroscada sobre sí misma (que se convierte en época romana en el Uroboros, "el devorador de la cola" es una representación de esta idea. Pero incluso esa "otra vida" en el "más allá" está limitada temporalmente porque la creación (incluidos sus lugares más excelsos y celestiales) es como una isla o colina destinada a ser anegada por las aguas primigenias; es un mero momento o episodio "entre la nada y la nada". La misma idea de eternidad, al igual que en su traducción griega (*aeter-aetas*, la duración del eter), los dos términos egipcios (*nhh* y *dt*) empleados para referirse a la "eternidad", en realidad significan "el *tiempo* que dure el ser"[60].

En segundo modelo explicativo del origen y naturaleza del universo se basa en la naturaleza mental del universo en cuanto que es "creado" o interpretado desde y por la mente. El mundo viene a la existencia simultáneamente con la aparición del pensamiento (el Verbo) que lo percibe y cesa de existir cuando el pensamiento está ausente. Esto significa que la manera de transcender ese mundo "imaginario" es utilizando una forma superior de conocimiento que supere la dualidad sujeto-objeto; este es el intelecto (Nous). Así, se explica el origen del Universo como pronunciación del Verbo divino. Los himnos religiosos egipcios proporcionan numerosos ejemplos de estas creencias: Ra, el «Dios primordial… que profirió una palabra cuando la tierra estaba inundada de silencio… Señor único que creó los seres, que

[58] Eric Hornung, *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Valladolid, 1993, p. 169.
[59] Eric Hornung, *El Uno y los Múltiples,* cit., p. 168.
[60] Eric Hornung, *El Uno y los Múltiples*, cit., p. 170.

modeló la lengua de la Enéada»[61]. El *Corpus Hermeticum* prolonga estas creencias; "Salió entonces desde la luz una Palabra santa que alcanzó a la naturaleza y un relámpago violento saltó hacia fuera" (CH I, 2), lo cual es conforme a las creencias egipcias sobre el poder del lenguaje (pronunciar el nombre es crear la cosa nombrada) y las permutaciones de sonidos derivados de un sonido principial. Por ejemplo, al llorar (*rem*) Ra, los hombres (*romé*) o los peces (*ramú*) comenzaron a existir. Y cuando el dios dejó escapar la palabra *hab*, «enviar», hablando con Tot, nació el ibis (*hib*), animal de Tot.

Finalmente, el tercer modelo explicativo del origen del universo se basa en la creación gradual o cronológica según según leyes de causa y efecto que pueden ser rastreadas hasta un acto de creación originario. Es, por tanto, una explicación efectuada no desde el Ser (punto de vista metafísico) sino desde el punto de vista de la Creación (punto de vista cosmológico). En los *logoi* herméticos encontramos varios ejemplos de creación según un modelo cronológico que presenta un proceso que se desarrolla con su comienzo y su fin (por ejemplo, en *Asclepius*). También aparece la creación "por generación"; en unos casos el Creador es hermafrodita (CH I) o "padre y madre" de los vivientes (CH V, 7). En otros casos, la creación ha sido resultado de la pronunciación de un sonido, como por ejemplo, las siete carcajadas con que las que la divinidad produce el mundo según el texto hermético de la "*Kosmopoïía de Leyde*" y cuyo antecedente se encuentra en las siete palabras creadoras de Neith en la cosmogonía del Templo de Esna[62].

[61] Himno de adoración al Sol, en A. Barucq- F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Egypte ancienne*, Paris, 1980, p. 222

[62] *Textos de magia en papiros griegos* (=PGM), cit., pp. 282-284 y 294-297. Vid., S. Sauneron, "La légende des sept paroles de Methyer au Temple d´Esna", en *BSFdE*, 32 (1961), pp. 43-48. La primera parte de PGM XIII, menciona un «relato de la creación». Su semejanza con la cosmogonía de CH. I resulta sorprendente: «Cuando el dios rió, nacieron siete dioses (que abarcan el cosmos…). Cuando rió por ver primera, apareció Phôs-Augê [Luz-Resplandor] e irradió todo y se convirtió en el dios del cosmos y el fuego… Entonces rió por segunda vez. Todo fue agua, la Tierra, al oír el estruendo, gritó y se alzó, y el agua se vio dividida en tres partes. Apareció un dios; y a este se le confirió el cuidado del abismo de las aguas primordiales, pues sin él la humedad ni se incrementa ni disminuye. Y su nombre es Eschakleo… Cuando quiso reír por tercera vez, aparecieron Nous o Phrenes [Mente o Inteligencia] con un corazón, debido a la

Por su parte, el tema de la creación artesanal del universo, tan común en la mitología universal, tiene uno de sus ejemplos en el dios egipcio Khnum y su torno de alfarero. Este tema ha inspirado los *logoi* herméticos que expresan la creación por producción artesanal o por fabricación que aparecen en CH IX, 5 y CH XVI, 9. Igualmente, el argumento mitológico egipcio del océano primordial (el dios Nun) del que emergieron el sol y el cosmos[63], es reutilizado en el *Corpus Hermeticum*; "Había una inextricable tiniebla en el abismo, agua y un aliento vital sutil e inteligente que existían en el caos por el poder divino". Más concretamente, uno de los argumentos cosmogónicos más extendidos en la mitología egipcia es el de la colina o pirámide que emerge de las aguas del caos. En este caso es el dios o "concepto" *Nun* quien, a la vez que personifica el caos, es también el principio de la vida que preexiste al mundo. Pues bien, el fragmento 28 de la edición de los escritos herméticos dice así: "La pirámide es el fundamento de la naturaleza y del mundo intelectual; porque está sobre ella como gobernante la Palabra demiúrgica del Señor de todas las cosas como potencia primera detrás de aquel, no engendrado, ilimitado, emergido de aquel [el Padre], está al frente de y gobierna todas las cosas fabricadas por él. El es el pre-engendrado [*prógonos*, no *protógonos*!] del Todo perfecto, hijo legítimo, perfecto y fecundo" [64].

Ahora bien, estas especulaciones metafísicas acerca de la tétrada y del Demiurgo situado sobre una pirámide pasarían inadvertidas si no fuera porque la imagen de la pirámide es el tradi-

---

agudeza del dios. Fue llamado Hermes; fue llamado Semesilam. El dios rió por cuarta vez, y apareció Genna [Poder Generativo], que controla a Spora [Procreación]… Rió por quinta vez y se sentía melancólico mientras reía, ella. Y ella fue la primera en recibir el cetro del mundo… Rió una sexta vez y se sentía mucho más alegre, y apareció Kairos [Tiempo] con un cetro, símbolo de soberanía, y tendió el cetro hacia el dios que había sido creado en primer lugar, [Phôs]… Cuando el dios rió por séptima vez, nació Psyche [Alma], y él sollozó mientras reía. Al ver a Psyche, silbó y la tierra se alzó e hizo nacer a la serpiente Pitia, que predice todas la cosas…».

[63] A. Barucq- F. Daumas*, Hymnes et prières de l'Egypte ancienne*, Paris, 1980, p. 537.

[64] Los Fragmentos 23 a 35 del *Corpus*, proceden todos del *Contra Iulianum* de Cirilo de Alejandría.

cional símbolo egipcio de la colina primordial sobre la que se posa el sol al nacer, en el origen de los tiempos, o del cerro que emerge de la iluminación para que el dios demiurgo se pose en él. La pirámide constituye un símbolo tan extendido que casi todas las cosmogonías locales y todas las teologías clásicas del Antiguo Egipto han representado el origen del mundo como la emergencia, en el seno del océano primordial Nun, de un cerro primigenio destinado a servir de asiento al Demiurgo que ha de proceder a la creación del universo[65]. La pirámide fue una estilización de ese cerro o colina como lugar elevado en que se asienta el sol al nacer.

Precisamente de estos modelos cosmogónicos deriva la consideración de la iniciación como una vía simbólica con etapas, más particularmente como un viaje sideral a través de planetas regentados por dioses tutelares. Cada etapa implica un ascenso purificador mediante la realización de una de las virtudes o cualidades del discípulo hasta llegar a la contemplación de la divinidad suprema. De estas especulaciones sobre el itinerario espiritual proceden las concepciones mitológicas y filosóficas egipcias y herméticas sobre la Ogdóada y la Enéada. Es el caso del manuscrito de Nag Hammadi VI, 6 titulado "La ogdóada y la Enéada", cuyo objetivo era llevar al discípulo hasta la contemplación de la Ogdóada y la Enéada, es decir, elevarle al más alto grado de iniciación dentro de lo que Jámblico bautizó como "Vía de Hermes"[66]. El tratado explica que esta "visión" o iluminación mística, culmina tras las cinco etapas de plegaria, primera iluminación, nueva plegaria, segunda iluminación y, finalmente, acción de gracias.

La definición de "iluminación" o "contemplación" como visión de la Divinidad o de la Luz que emana o, en este caso, de las cuatro parejas de dioses emanadas de El u Ogdóada o Enéada, tiene paralelos en todas las religiones. Como sobre su significado nos extenderemos más adelante, ahora importa señalar que los términos "Ogdóada" y "Enéada" designan, en el antiguo Egipto,

[65] S. Sauneron y J. Yoyotte, *La naissance du monde*…, cit., p. 35.
[66] Jámblico, *De mysteriis* VIII, 5 (267. 13).

las familias de los dioses primordiales venerados especialmente en Hermópolis y Heliópolis, relacionados con Thoth. Basta recordar algunos de sus títulos; "Grande en Hermópolis", "Señor de la ciudad los Ocho", "El antiguo y grande para la Enéada", "El que conduce el trono de la Enéada", "Escritor de Anales de la Enéada", etc. Por ejemplo, en la teología memfita de las dinastías III y V, Ptah es el dios creador del que depende una Ogdóada de dioses primordiales, hipóstasis del demiurgo. Son *Tatenen*, la tierra que emerge el caos acuoso inicial (variante lejana de la colina primigenia), *Nun*, el océano primordial (condición de posibilidad de toda producción física), con su pareja femenina *Naunet*, *Atum* "el Grande" (por eso Ptah es "el muy Grande") y otros cuatro nombres que no se han conservado. En la teología heropolitana, el masculino *Ammún*[67] y la hembra *Amaunet* formaban la cuarta pareja de las cuatro surgidas de *Nun* (el agua primigenia) que constituían una Ogdóada. El rey *Ammón*, que aparece como *Hammona* seis veces en el *Asclepio*, es precisamente una versión griega de *Ammún* o *Ammón-Ra*. Lo significativo de todo esto es que, según la antigua tradición egipcia, la Ogdóada se representaba bajo la forma de cuatro ranas y cuatro serpientes Sin embargo, la Ogdóada que menciona el texto hermético copto de Nag Hammadi está formada por cuatro ranas (principios masculinos) y cuatro gatas (principios femeninos)[68]. Esto se consideró una innovación exótica griega hasta que Zandee reconoció esa extraña representación de la Ogdóada formada ¡por ranas y gatas en las paredes del Templo de Edfú!, lo cual significaba que el autor hermético estaba familiarizado con esa inusual forma egipcia de simbolizar la Ogdóada. La conclusión de todo esto es que "en textos cosmológicos egipcios… se encuentran regularmente paralelos directos de doctrinas herméticas arropados en términos míticos concretos" [69].

[67] El nombre "Ammún", que significa "oculto" o "invisible" y era identificado con el aire cósmico, se representaba como un carnero o una serpiente. Bajo la forma del dios *Knêph* o del griego *Agathodaimôn*, eran los nombres del *nous* y del *dêmiourgos*. Por eso, al helenizar e historizar esta doctrina, se relacionaba Ammún con Zeus como divinidad del aire, y con los poderes del *pneuma*.

[68] *El discurso sobre la Ogdóada y la Enéada* (NHC VI,6), en Antonio Piñero, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, vol. I, Valladolid, 1997, pp. 416 y ss.

[69] Jan Zandee, *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344, verso*, Rijksmuseum van Oudheden, Leiden, 1992. Vid. también *Opuscula Graeco-Latina* (Supple-

La enumeración y comentarios de datos y pruebas demostrativas de la vinculación de los textos herméticos con la antigua tradición egipcia podría alargarse con facilidad. Así, la metáfora de los rayos del sol como manos que trabajan y que aparece en los *hermetica*; «Pues así como el sol nutre todos los brotes y, naciente, recolecta el primero las primicias de los frutos, usando, para la recolecta, de sus rayos como inmensas manos» (CH XVIII), es inequívocamente egipcia y profusamente utilizada en diversas estelas y tumbas, así como en la literatura religiosa, por ejemplo el *Gran Himno de Amón* de la XVIII dinastía en el que el dios solar es el «de brazos numerosos»[70]. Igualmente, las fórmulas de sanción que aparecen al final de algunos textos herméticos; "Yo conjuro a cualquiera que lea este santo libro, que la cólera de cada uno (de ellos) se abatirá sobre aquellos que la transgredan…" (Anexo del Códice VI de Nag Hammadi), no hace sino repetir la forma típica de las fórmulas de protección de la propiedad del Antiguo Egipto[71]. Ciertamente, los traductores griego, latino, copto y armenio del *Corpus* han aprovechado la ocasión para incorporar al texto algunas creencias seguramente extrañas a su contenido originario o tal vez, como medio de adaptarlos a la cultura griega. De esta manera, junto a la reiterada mención en los textos de la geografía, ciudades, dioses, héroes, dinastías, templos y culto egipcios, se han unido doctrinas del neoplatonismo, estoicismo, neopitagorismo, etc. Pero en todo caso, insistimos, sigue siendo patente su unidad formal y doctrinal.

Creemos que estas consideraciones son suficientes para probar que, en última instancia, el *Hermetismo* hunde sus raíces en la metafísica, la cosmología, la filosofía y la magia egipcias. En consecuencia, sólo nos quedaría por ubicar los textos herméticos dentro del panorama general de la literatura del antiguo Egipto. A tal fin, podemos dar un paso más en el camino hacia el esclarecimiento de los orígenes y finalidad de los textos herméticos si

---

mentum Museo Tusculani), vol. 27; Eric Iversen, *Egyptian and hermetic doctrine*, Museum Tusculanum Press, Copenhagen 1984.

[70] Vid. Barucq-Daumas, cit., p. 197.

[71] Vid. Por ejemplo la fórmula del tratado entre Ramsés II y el príncipe Kheta citados por J-P Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, vol. I, cit., p. 35.

los comparamos con el género literario "sapiencial" egipcio que adoptaba la forma de "instrucciones", "máximas" o "sabidurías" [72].

3.- El género sapiencial egipcio

El texto sapiencial más antiguo de que se tiene noticia es el de *Imhotep*, visir o canciller del rey Djeser de la III Dinastía (en torno a 2800 a. de C.). Al igual que el del príncipe Djeder-Hor, se ha perdido en su totalidad. Precisamente uno de los personajes más destacados del *Corpus Hermeticum* es Asclepios, cuyo nombre es una transmutación helenizada del Imhotep que sentó las bases de la arquitectura colosal egipcia cuyo resultado más conocido fue la monumental pirámide de Saqqâra. Esta proeza hizo de él una especie de patrono de los maestros de obra hasta los Ptolomeos. Su fama de sabio y su legendaria antigüedad hacían de él un discípulo perfecto de Hermes.

De otro texto de la V Dinastía, *Kagemni*, se conserva sólo el comienzo. En cambio, de esa misma V Dinastía, se conserva íntegramente la *Sabiduría de Ptahhotep*[73]. Al mismo género pertenecen las *Instrucciones de Merikare*. Del Imperio Nuevo disponemos de las *Maximas de Any*, la *Sabiduría de Amenomope* o las *Instrucciones de Onchsheshonqy*.

De la comparación de esta literatura sapiencial egipcia con los *logoi* herméticos[74], se deducen las siguientes coincidencias formales:

a) La escenificación es idéntica; bajo forma de diálogo, un maestro instruye a un discípulo, o un padre enseña a su hijo. En los textos herméticos aparecen Hermes adoctrinando a su hijo Tat, Isis instruyendo a Horus; o el maestro Hermes iniciando a Ammôn.

---

[72] Una edición de conjunto de las *Sabidurías* en Bresciani, *Letteratura e poesia dell`antico Egitto* (*sabidurías* de Hardejedeff, Kagemmi, Ptahhotep, Merikare, Amenemhat, Khety, Any, Amennakhte, Amenote y Onkhsheshonqy).

[73] Máximas de Ptah-Hotep, editadas por Gustave Jéquier, *Le papyrus prisse et ses variantes*, Paris, 1911.

[74] J-P. Mahé es uno de los autores que mantuvo la tesis del estrecho parentesco entre el género de las "Instrucciones" egipcias y los *logoi* herméticos.

b) La instrucción está formada por una sucesión de sentencias o dichos de una extensión más o menos igual.

c) Las sentencias tienden a ser agrupadas temáticamente o por capítulos.

No obstante, con independencia de estos parecidos formales, el contenido de ambos géneros literarios es radicalmente distinto. Frente al carácter *pedagógico moralista* de la literatura sapiencial; la enseñanza hermética de los *logoi* se diferencia nítidamente de aquella por ser una doctrina de carácter esotérico e iniciático que únicamente puede ser mostrada a personas que reúnan las aptitudes adecuadas ¿Podemos afirmar, por tanto, que este tipo de literatura sirvió a los sacerdotes egipcios para exponer adecuadamente la doctrina "hermética"? ¿Fue este género un método exclusivo de la literatura moralista? Lo cierto es que el formato del diálogo aleccionador entre maestro y discípulo ya había transcendido el propio género sapiencial para entrar en el terreno de la enseñanza filosófica (si es que no se encuentra en su propio origen). En efecto, llegados a este punto, hay que traer a colación un texto demótico titulado *Libro de Thoth* que podría considerarse un antecedente inmediato de los *logoi* herméticos. También este escrito escenifica un "dialogo" entre Thoth y un discípulo "que desea o ansía conocer". En una ocasión Thoth es llamado "wr wr wr", el "tres veces grande", Trismegas, variante de Trismegistos. Para J-P. Mahé, el *Libro de Thoth* "es como mucho el documento egipcio más próximo a los *Hermética* griegos de filosofía". Según dicho autor, la literatura sapiencial del antiguo Egipto luego de haber hecho llegar su luz a todo el Oriente Próximo, se ha mantenido viva en Egipto al menos hasta el comienzo del período romano, jugando un papel decisivo en la formación, en Alejandría, de la literatura hermética[75].

[75] J-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, cit. Frente a las hipótesis de algunos investigadores que buscaban en los textos herméticos posibles fuentes bíblicas o de los LXX, los resultados parecen probar lo contrario. En 1992 W. Budge ya demostró el parentesco entre *Proverbios* 22.17-24.22 y los *Preceptos de vida de Ámenme-apt, hijo de Ka-Nekht*. En 1929, P. Humbert llegó a la conclusión de que "Egipto fue ciertamente una de las principales fuentes, si no la principal, de la literatura sapiencial de Israel". También se habían señalado claras influencias bíblicas en CH XIII, 17, particularmente de *Job* 38. Ahora bien, tanto Job 38, como Job 5.9 s.; 12.7 ss.; 26.5 s.; 36.22 s., tienen numerosos y claros paralelos egipcios, en especial en los "Himnos" religiosos de las Dinastías XVIII y XIX.

V.- METAFÍSICA EGIPCIA Y RELIGIOSIDAD POPULAR

En una documentada monografía Eric Hornung ha efectuado oportunas precisiones sobre la religiosidad egipcia y concretamente sobre la supuesta acusación de zoolatría, panteísmo, politeísmo y otras manifestaciones de la devoción popular[76]. Por supuesto que, como ya hemos advertido en otras ocasiones, tales creencias fueron inducidas para facilitar la práctica del sentimiento religioso entre las clases populares[77], mientras que las doctrinas y especulaciones más filosóficas o metafísicas quedaban reservadas a las élites intelectuales y religiosas del país formada en las escuelas de escribas, "casas de vida" de los templos, etc. en las que se enseñaba que los dioses, más allá de su apariencia física, representaban fuerzas, aspectos o atributos del Ser Uno y Único. Así, *Amón* significa etimologícamente "el oculto", *Atum* es "el indiferenciado", *Huh* es "Infinito", *Kuk* son las "Tinieblas",

---

Vid. Adolph Ermann, *Die Literatur der Aegypter,* Leipzig, 1923, p. 352 s.; A. Barucq-F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte Ancienne*, Paris, 1980, p. 91 ss.

[76] Ya en el siglo II d. C. Luciano daba cuenta de este rechazo:

"Momo: Pero tú, cara de perro, egipcio vestido de lino, ¿quién eres, buen hombre, o cómo pretendes ser un dios con tus ladridos? ¿O con qué pretensión es adorado este toro moteado de Menfis, da oráculo y tiene profetas? Porque me da vergüenza hablar de los ibis, monos, machos cabríos y otras criaturas mucho más ridículas, que se nos han metido, no sé cómo, en el cielo procedentes de Egipto. ¿Cómo podéis aguantar, dioses, el ver que se les rinde culto tanto o más que a vosotros? O tú, Zeus, ¿cómo lo llevas cuando te ponen cuernos de carnero?

Zeus: Todo lo que estás diciendo de los egipcios es verdaderamente vergonzoso. Sin embargo, Momo, la mayor parte de estas cosas son simbólicas y no debe burlarse demasiado de ellas uno que no está iniciado en los misterios.

Momo: ¡Pues sí que necesitamos nosotros muchos misterios, Zeus, para saber que los dioses son dioses, y las cabezas de perro, cabezas de perro!"; en *Deorum Concilium* [«La asamblea de los dioses»], *Obras completas* III, Gredos, Madrid, 1990, p. 205.

[77] También en las diferentes religioses monoteistas actuales cabe distinguir entre una élite de teólogos que cumplen cierta función de guardianes del dogma, y las manifestaciones más populares que gustan del culto a arcángeles, ángeles, vírgenes, santos, beatos y demás personajes relevantes. Incluso muchos seguidores de una religión tan radicalmente monoteísta como el Islam, algunos de cuyos practicantes consideran el culto cristiano a la Santísima Trinidad como una pervivencia politeísta, han sucumbido a estas tendencias populistas que rinden "culto" local a personajes históricos (familiares del profeta Mahoma, místicos o gobernantes relevantes).

etc. Es decir, que bajo el nombre de los dioses se esconden conceptos filosóficos y metafísicos sobre la incomprehensibilidad de Dios. Por eso, la mayor parte de los egiptólogos actuales está de acuerdo en que los egipcios de la época de los faraones no creían que sus dioses tuvieran realmente un cuerpo humano y una cabeza de animal porque "ninguna de estas imágenes muestra la *verdadera* forma de una deidad y ninguna puede abarcar toda la riqueza de su naturaleza"[78]. Los egipcios distinguían nítidamente entre esas imágenes y "la verdadera forma" de Dios, que queda vedada a la vista humana.

De esta manera, no se podría calificar a la religión egipcia de zoolátrica desde el momento en que, aunque se acepte que la divinidad pueda tomar asiento o manifestarse a través de una imagen con algún rasgo animal, en todo caso, en Egipto solo se veneraba un ejemplar concreto, "mientras que sólo se puede hablar de «zoolatría» con la adoración de todos los animales de una especie"[79]. El egipcio distinguía entre la forma aparente de la divinidad, que tenía siempre un carácter simbólico que hacía referencias a sus atributos o cualidades específicas, y su naturaleza real, que permanecía "oculta" y "misteriosa". Así, tales "atributos pueden sugerir la naturaleza de las divinidades y anunciar la presencia de una deidad, pero ningún dios se agota en sus atributos" [80]. Calificar tales actitudes como zoolátricas sólo llevan a distorsionar las manifestaciones generadas por la piedad popular de todos los tiempos, incluido el culto cristiano al "cordero de Dios que quita los pecados del mundo", a la paloma del Espíritu Santo, las representaciones zoomorfas de los Evangelistas, etc. Privar de valor místico, teológico o simbólico a tales manifestaciones religiosas, nos llevaría a calificar de necrofilia el culto a las reliquias de los santos y de antropofagia o teofagia al sacramento de la comunión cristiana.

[78] Eric Hornung, *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, cit., p. 115.
[79] Eric Hornung, *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, cit., p. 126.
[80] Eric Hornung, *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, cit., p. 110 que sigue en esto a H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, New York, 1948, p. 12, entre otros.

Por otra parte, el zoomorfismo de la religión egipcia "tampoco lleva a un panteísmo, porque son sólo determinadas especies animales las que son adjudicadas a una divinidad, muchas veces además limitadas a un único lugar de adoración"[81]. Consecuentemente, tampoco es acertado calificar la religión egipcia como panteísta porque "si la religión egipcia ha producido, con su amontonamiento de formas de manifestación y de combinaciones de dioses, fenómenos que recuerdan el panteísmo, este parentesco es casual y superficial. Porque el egipcio no ha tenido nunca el deseo ni la voluntad de divinizarlo todo. El dios creador egipcio también se revela en su creación, pero no se funde con ella. Aunque su naturaleza se amplíe a través de nuevas formas y epítetos, nunca se hace idéntica al "universo", que, para el egipcio, contiene ámbitos que no son divinos. "Por tanto no es posible, en rigor, hablar de un panteísmo en la religión egipcia"[82].

Igualmente, la alternativa monoteísmo/politeísmo no solo no contribuye a explicar la religiosidad egipcia sino que incluso impide comprender determinados aspectos de su metafísica. En diversos textos, como el pasaje 261 de los *Textos de los Sarcófagos* en que se narra la creación de los dioses, se especifica que fueron creados por el "Señor Único... cuando aún no habían surgido dos cosas en el mundo" (CT III, 383 a), es decir, antes de que existiera la primera diferenciación. Y de esa primigenia dualidad, es decir, de esas "dos cosas", surgen las subsiguientes dualidades, los "millones" de formas de la creación.

Y aunque los textos documentan diversas invocaciones al "Dios único sin igual" creador de los demás dioses egipcios, el hecho de que algunos de esos dioses fueran a su vez considerados como "el más grande" o el "único se explica en que, para la religiosidad egipcia, cualquier divinidad es considerada como un atributo, potencia o modalidad espacio-temporal del Dios Uno y Único. Precisamente para salvar las contradicciones a que lleva el calificar de politeísta o panteísta, modernamente algunos autores han acuñado el término "*henoteísmo*" o "*monolatría*" para definir

[81] Eric Hornung, *El Uno y los Múltiples*, cit., p. 126.
[82] Eric Hornung, *El Uno y los Múltiples,* cit., p. 118.

la creencia en Dios Uno o Único que se manifiesta en diversas hipóstasis.

Ahora bien, para el egipcio, el concepto del Dios Único tiene unos perfiles muy singulares dado que la unidad absoluta de Dios sólo puede ser concebida fuera de la Creación, es decir, más allá del tiempo y del espacio. El mundo, el Ser, procede del Uno que es también Único. Y ese Uno Único es el No-Ser[83].

Diversos autores han defendido las concepciones monoteístas de los antiguos egipcios basándose, entre otras pruebas, en la etimología de la palabra *ntr* «dios», que se pronuncia intercalando dos vocales; *netcher*. Este término es empleado, por ejemplo, en la literatura didáctica egipcia (los "textos sapienciales" también denominados "enseñanzas para la vida") para distinguir entre "Dios" en singular, y los nombres concretos de los diferentes dioses, lo que apunta a que la diversidad de dioses o nombres son sólo hipóstasis o manifestaciones del Uno, *ntr*. Así; "No ejerzas la violencia entre las personas, pues Dios castiga con lo mismo […] Nunca se ha ejecutado la violencia humana, sino que aquello que Dios ha dispuesto, ocurre" (Ptahhotep, 6.ª máxima). O también; "El ser humano es barro y paja, Dios es su arquitecto. Él destruye y construye a diario, crea mil interiores según su gusto, convierte a mil personas en supervisores si está en su hora de la vida. Cómo se regocija aquel que ha alcanzado el Oeste [el reino de los muertos] y está a salvo en la mano de Dios" (Amenemope, capítulo 25). Dichos autores afirman que la idea de que todos los

[83] Suele afirmarse que el pensamiento egipcio descubrió el monoteismo a partir de las reformas religiosas de Akhenatón, lo cual es incierto. Akhenatón, al negar la existencia de la pluralidad de dioses dejaba de considerar al Uno y a los Múltiples como concepciones complementarias que a partir de ese momento se excluían radicalmente la una a la otra. Sin perjuicio de factores de orden metafísico que debieron inspirar al joven monarca, conviene observar que las reformas de este periodo histórico han de situarse en la lucha política sostenida por el faraón y la clase sacerdotal. Akhenatón pretendía ser el único mediador entre el pueblo y la nueva religión de modo que combatirá la posibilidad de que cualquier devoto o sacerdote pudiera ser intérprete de los seres intermediarios o de un solo Dios, pues ello únicamente le correspondía a él como Faraón. En calidad de tal, corresponde personalmente al monarca, y a nadie más, establecer la "doctrina" de Atón y revelarla a sus súbditos. So capa de monoteismo, se escondía una lucha por debilitar el poder de la clase sacerdotal como mediadora entre los dioses y los hombres.

dioses no son en el fondo más que manifestaciones, hipóstasis de otro dios, era común en el antiguo Egipto; el ejemplo más impresionante es la "Letanía Solar", recogida por escrito por primera vez hacia el 1500 a. C."[84].

Por otra parte, el supuesto politeísmo egipcio más bien parece descansar en una cuestión semántica; por ejemplo, ¿cambiaría el criterio de algunos expertos actuales si los egipcios hubieran denominado ángeles a sus dioses? Lo cierto es que los dioses egipcios no parecen ser dioses en el pleno sentido del término pues ¿cómo pueden ser considerados realmente dioses aquellos que son asesinados (por ejemplo, Osiris) o que nacen (Horus)? ¿Cómo pueden reputarse como dioses aquellos que, como la mayoría de las divinidades egipcias, sólo tienen influencia dentro de un ámbito geográfico determinado? En buena medida, todo esto es consecuencia de la devoción popular que, incapaz de concebir la unidad de lo sagrado, necesita confiar en la protección de diversas divinidades que estén a cargo de la familia, la salud, los senderos del desierto, su ciudad natal, las cosechas, la fertilidad del ganado, las crecidas del Nilo, etc.

Lo cierto es que, aunque hay dioses limitados por el tiempo, o factores geográficos, e incluso hay dioses "grandes" (*wrw*) y "pequeños" (*ndsw*), todos ellos son generados por un dios primigenio. Así por ejemplo, en el conocido "monólogo del señor universal" recogido en los *Textos de los Sarcófagos* se dice; "Yo hice surgir a los dioses de mi sudor, pero a los seres humanos de las lágrimas de mi ojo"[85]. Esta creencia en un "padre de los dioses" primigenio y universal, que ha creado a todos los dioses y demás seres ¿puede considerarse una forma de monoteísmo?

Con todo, incluso el dios egipcio más alto concebible parece estar sometido a los condicionamientos del tiempo y del espacio. Tenemos documentado el título de "rey de los dioses" (*njswt-*

[84] Jean Vergote, "La notion de Dieu dans les Livres de sagesse Égyptiens", en *SPOA*, p. 159-190. E. Drioton, "Sur la Sagesse d'Amenemopé", en *Mélanges rédigés en l'honneur d'André Robert*, París, 1957, pp. 254-280.

[85] Se basa en un juego de palabras a propósito de la similitud de los términos "ser humano" y "lágrima" (CT VII 464 y s).

ntrw) en las fórmulas rituales de la pirámide del rey Meope/Pepi I (hacia el 2292-2260)[86]. Y más claramente, en los *Textos de los Sarcófagos*, aparece otra denominación frecuente para el Ser Supremo (*Nb-r-dr*) que suele traducirse como "Señor Universal", pero que significa literalmente "señor-hasta-el final", lo que explicita la idea de que también el poder del dios supremo tiene un fin. De hecho, este Dios padre primordial no es "no creado", porque no está presente desde la eternidad, sino que surge durante la creación "cuando aún no había surgido ningún dios y no había sido concebido el nombre de cosa alguna". Por tanto, el mundo antes de la creación es un mundo sin dios y sin dioses. Sólo con la creación surge un primer dios primordial que después llama a la vida a las demás fuerzas del Ser (deidades)[87].

VI.- DIFUSIÓN DEL HERMETISMO DURANTE LA EDAD MEDIA

Es más que probable la influencia de algunos conceptos del hermetismo en los monjes coptos. De hecho se ha señalado que originariamente el monacato cristiano fue una imitación de la vida de los monjes reclusos (*katochoi*) de los templos egipcios de Serapis[88]. La búsqueda de Dios a través de la purificación de los siete vicios o de los doce tormentos para alcanzar la imperturbabilidad o tranquilidad (*aklinês*), las técnicas de meditación destinadas a inhibir la actividad sensorial y lograr el silencio de los pensamientos, la iluminación final, etc. tienen su estrecho paralelo en los escritos de Orígenes, Evagrio, Casiano, etc. relativos al combate purificatorio contra los ocho malos pensamientos o demonios por medio de la meditación u *oración pura* dirigida a silenciar los pensamientos y alcanzar la *apatheia* o *tranquilitas mentis*, estado de paz en el que se puede recibir la gracia de la iluminación o contemplación de Dios. En todo caso, tras el virulento ataque que San Agustín propina al Hermetismo en la *Ciu-*

[86] Pyr. 1458 e.
[87] La mejor recopilación S. Sauneron y J. Yoyotte en "*La naissance du monde*", *Sources Orientales* I (1959), pp. 17-91.
[88] Fue la tesis, por lo demás indemostrada, del pastor protestante H. Weingarten, *Der Ursprumg des Mönchtums*, Gotha, 1877.

dad de Dios, la cristiandad apenas mostró interés por tales escritos hasta el siglo XII con ocasión de la recepción de la tradición platónica, especialmente del *Asclepio* por su relación con el *Timeo*.

Sin embargo, el hermetismo sobrevivió en diferentes lugares del norte de Africa, Mesopotamia y en ciertos círculos filosóficos bizantinos. Por ejemplo, en el noroeste de Mesopotamia los habitantes de la ciudad de Harran, sede de un gran centro de estudios herméticos, tras su conversión forzada al Islam adoptaron un nuevo nombre (Sabeos) tolerable por el *Corán* y asimilaron al profeta Hermes con el coránico Idris y el bíblico Enoch. Como en otras regiones, allí se mantuvo la práctica de un hermetismo islamizado (que tanta influencia tuvo en los orígenes del sufismo) hasta que la presión religiosa se intensificó a principios del siglo IX forzando a algunos sabeos herméticos a exiliarse a comarcas bajo control del Imperio romano de Oriente. En estas emigraciones cabe situar el origen del renacimiento hermético en Bizancio.

En todo caso, los textos herméticos siguieron siendo objeto de traducción y estudio por los filósofos y teólogos musulmanes (es el caso de Al-Kindi por citar uno autor del siglo IX). Como ya se ha indicado, la introducción de las obras de Platón en Europa entre los siglos IX a XIII, estimuló el interés por los textos herméticos. Entre la nómina de autores que conocieron estos textos cabe citar a Santo Tomás de Aquino, San Alberto Magno, Thierry de Chartres, Juan de Salisbury, Alain de Lille, Vicent de Beauvais, Guillaume de Auvergne.

La caída de Constantinopla en 1453 forzó el exilio masivo de sabios y místicos bizantinos a Europa, singularmente a Italia. Una de las consecuencias más notable de esto será la llegada de diversas colecciones de manuscritos herméticos que, al poco tiempo (1462), servirán para que Marsilio Ficino publique el *Poimandres* (con el título de *Libro sobre el poder y la sabiduría de Dios, cuyo título es Pimander*) y, sobre todo, concluya la traducción de los catorce tratados en 1463 y promueva posteriormente su publica-

ción en 1471[89]. A partir de ese momento se generalizó la idea de que Hermes había sido uno de los más antiguos profetas de la humanidad cuya enseñanza, síntesis de la sabiduría pagana y la doctrina cristiana, sirvió de inspiración a Moisés, Orfeo, Platón y otros grandes personajes de la antigüedad. Fueron diversos y notables los intentos de cristianizar el hermetismo hasta que en 1614 Isaac Casaubón acabó por cortar todos los puentes con sus descalificadoras tesis.

VII.- DE LA ENSEÑANZA ESOTÉRICA EN EGIPTO: EL MÉTODO PARA ALCANZAR LA ILUMINACIÓN

La institución fundamental que vertebraba la actividad espiritual de los Templos egipcios era la llamada "Casa de la Vida". No sólo era el verdadero centro intelectual y espiritual de la comarca por su labor de transcripción y estudio de textos, sino sobre todo, era el núcleo espiritual que aglutinaba a los sacerdotes y en donde se impartía regularmente la enseñanza mistérica o iniciática.

La antigua literatura sapiencial egipcia hace referencia en varias ocasiones al título o función de "Profesor de la Casa de la Vida" o la costumbre de los aprendices de "leer los libros secretos con los escribas de la Casa de Vida" (*Cuento de Satín*). En coherencia con esta dicotomía Vida-Gnosis/Muerte-ignorancia, el *Corpus Hermeticum*[90]contrapone la vía de Hermes, que lleva a la Vida, frente "al camino de la muerte" (CH I.29) que siguen los

[89] Aunque nos salgamos del marco cronológico de este estudio, conviene mencionar que en 1494 Ludovico Lazzarelli redactaría una interpretación cristiana de la filosofía hermética titulada *Crater Hermetis* y en 1507 editará una versión latina del *Corpus*. El impacto de los escritos herméticos en la intelectualidad europea fue creciente. Así, será fuente principal de inspiración en la obra *De Harmonia Mundi* (1525) de Francesco Giorgi, o en los escritos teológicos y configuración de lo que Agostino Steuco denominó «*philosophía perennis*». Isaac Newton se sirvió de ellos en sus *Principia* y en sus trabajos de alquimia hermética. Entre los autores "herméticos" o fascinados por el hermetismo cabría citar a Guy Lefèvre de la Boderie, Philippe du Plessis Mornay, Giordano Bruno, Robert Fludd, Michael Maier, lista que podría alargase con facilidad....

[90] Las citas del *Corpus Hermeticum* (citado como CH) se hacen según la edición de Brian P. Copenhaver, *Corpus hermeticum y Asclepio*, Madrid, 2000.

ignorantes. Estos son los que, según el *Libro del Amduat*, están en el valle del desierto, han perdido la cabeza (aparecen decapitados) y reciben el nombre de "aquellos que están al revés"[91].

En lo que se refiere a la específica "vía" (*hodon*) revelada por Hermes, seguida por el "profeta" Bitis, el rey Ammón[92], y practicada en numerosas "Casas de la Vida" egipcias, el *Corpus Hermeticum* revela una terminología muy precisa para referirse concretamente a los *iniciados* como "perfectos" o "trascendentes" (*teleioi*) y justos (*dikaioô*)[93]. Esta enseñanza se transmitiría solemnemente (*paredôkas*) en un entorno específico y de manera cuidadosa y reservada por aquellos que tienen conferida expresamente la autoridad (*exousian*) como guías (*hodêgos*) o heraldos (*kêrux*) de las "Casas de la Vida" (CH I.32). La existencia de términos como *bathmos* («nivel», «rango», «grado») en CH XIII.9 prueba claramente que la enseñanza iniciática se impartía en niveles o grados sucesivos (*bathmoi*) que comenzaban con lecciones exotéricas (*exotica*) o instrucciones de tipo *general* (*Genikoi lógoi*; CH. XII.8; XIII.1); «Aquel que no haya sido primero engendrado por Dios, que se limite a los *Tratados Generales* y a los exteriores. Pues no será capaz de leer lo escrito en este libro» (NHC VI.63[94]). A estos seguían la enseñanza esotérica o *estudios especiales* a modo de apuntes de clase (*hupomnêmata*) tal y como aparecen en CH. XIV.1 o en NHC VI.63. De manera paralela a la enseñanza doctrinal, el discípulo era introducido en la oración mental y verbal, la práctica meditativa[95] y otras disci-

[91] Las referencias al Libro del Amduat están sacadas de *Tutmosis III. Las horas oscuras del So*l, Madrid, 2004. La cita del texto es de la p. 50. La edición más completa de los textos de las pirámides es la de S. Mercer, *The Pyramid Texts in Translation and Commentary*, Nueva York, 1952. Para las citas del *Libro de los Muertos* se sigue la edición de Paul Burguet, *El Libro de los Muertos de los antiguos egipcios*, Bilbao, 2000.

[92] Según Jámblico, *Acerca de los misterios* 8.3.262-263,4.267-6.269.

[93] Los autores greco-egipcios del CH han buscado la similitud con la terminología gnóstica y con el lenguaje de las religiones mistéricas; *teleioi* es el gnóstico y *dikaiousthai* define el cambio interior que se experimenta tras la iniciación.

[94] *El discurso sobre la Ogdóada y la Enéada* (NHC VI.6), en Antonio Piñero, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, vol. I, Valladolid, 1997, pp. 416 y ss.

[95] Incluida la meditación en las imágenes y demás lenguaje jeroglífico. Así, un fragmento del *Libro del Amduat* avisa que "quien quiera que conozca estas misteriosas imágenes es un espíritu *Akh* bien provisto. Siempre puede entrar o salir

plinas que pretendían culminar en la iluminación o contemplación de Dios. Por lo demás, todo esto evidencia la existencia de comunidades religiosas de tipo monacal nítidamente organizadas que prolongaban, en buena medida, las doctrinas, ritos y prácticas espirituales del antiguo Egipto. Ello explica que en los textos herméticos se considere al iluminado como formando parte de una familia mística, o que su renacimiento quede sellado por el acto simbólico del beso o abrazo y una cena ritual[96].

Expliquemos sumariamente los tres niveles de instrucción de la vía de Thot-Hermes; primeramente, el candidato a la iniciación comienza con unas lecciones introductorias o discursos generales (CH XIII.1), una segunda fase de "regeneración" y, finalmente, la fase de la iluminación o comprensión espiritual[97].

VIII.- PRIMER GRADO DE LA VÍA DE THOT-HERMES: LA ENSEÑANZA GENERAL PREPARATORIA

La mayoría de los tratados herméticos son de carácter «preparatorio», es decir, tienen por objetivo mostrar los obstáculos y enseñar las virtudes que facilitan el anonadamiento psicomental del individuo como paso previo a su "regeneración" o renacimiento espiritual. Así, al comienzo del "Discurso secreto en la montaña acerca del renacimiento y la promesa de guardar silencio" (CH XIII.1), un discípulo que conversa con su maestro "mientras bajábamos de la montaña" (es decir, de la "Casa de Vida") le recuerda que "en los Discursos generales hablaste de manera críptica y por medio de enigmas" sobre el secreto de la regeneración "y me dijiste que me lo transmitirías cuando estuviese a punto de convertirme en un extraño para el cosmos. Yo me he preparado, y he fortalecido mi voluntad contra la ilusión

del inframundo. Siempre hablando con los vivos. Está probado ser cierto un millón de veces", en *Tutmosis III. Las horas oscuras del So*l, Madrid, 2004, p. 51.

[96] El beso en *NHC* VI.6, la cena en *ASC* 41. Vid. *Textos Herméticos*, Madrid, 1999, p. 514.

[97] La similitud de estas fases con las descritas en el *Libro de los Muertos* (preparación, regeneración y transfiguración o apoteosis) se explica en que también esta última tiene por objetivo proporcionar al difunto la "iluminación" o visión de Ra, aunque sea diferida o *post-mortem.*

del cosmos". En esta breve frase queda condensada la finalidad de la etapa preparatoria; al comprender que el mundo es ilusorio, los sentidos pierden interés por los objetos de modo que se alcanza cierto grado de distanciamiento de las cuestiones mundanas. Sólo habiendo alcanzado ese grado de desapego, es posible afrontar la etapa de la "regeneración" o renacimiento espiritual.

¿Cómo entrar en la bella vía de la regeneración? "No existe más que una vía que conduce desde aquí hacia la belleza; la piedad (*eusebeia*) en combinación con el conocimiento" (CH VI.5). La piedad, la devoción, el amor, la reverencia, la *eusebeia* es, en última instancia, esa fuerza misteriosa que brota desde lo más profundo de cada hombre y se proyecta exteriormente impulsándole a buscar el sentido de la existencia. Pero esa fuerza o anhelo infinito de conocer a Dios puede sufrir una *conversión* de 180º y dirigirse hacia el interior; es lo que las diversas tradiciones religiosas denominan el "ojo del corazón" (el *hridaya* Vedanta, la herida del Sagrado Corazón de Jesús en el cristianismo, el *aynu-l-qalb* del sufismo…)[98]; "Mirad a lo alto con los ojos del corazón. Buscad entonces un guía que os coja de la mano y os conduzca hasta las antepuertas del conocimiento. Allí brilla la luz, limpia de toda oscuridad. Allí nadie está embriagado. Todo el mundo está sobrio y observa con el corazón a aquel que desea ser visto, que no se deja oír ni describir, que no puede ser visto con los ojos sino con la mente y el corazón. Pero primero debéis arrancaros la túnica que lleváis puesta, el vestido de la ignorancia, el fundamento del mal, la cadena de la corrupción, la celda tenebrosa, la muerte viviente, el cadáver sensible, la tumba que lleváis de un lado a otro, el ladrón que habita en vosotros, el que odia a través de lo que ama y siente envidia a través de lo que odia" (CH VII.1). Esto es posible cuando el hombre deja espacio a Dios en su corazón. Si bien es cierto que los dioses egipcios no caminan directamente en la tierra entre los seres humanos y que su encuentro sólo es posible en territorios fronterizos (por ejemplo en una isla lejana, como en el relato del *Naúfrago*[99]), cuando culmi-

[98] Sobre esta cuestión vid. René Guénon, "El ojo que todo lo ve", en *Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada*, Buenos Aires, 1976, p. 384.

[99] Traducción de este relato en J. M. Galán, *Cuatro viajes en la literatura del Antiguo Egipto*, CSIC, Madrid, 1998, pp. 36 ss.

na el desapego a lo creado y el hombre se vacía por completo, es entonces cuando puede acoger a Dios en su "corazón" porque "Dios está dentro del ser humano" [100].

La iniciación mística no es ni más ni menos que el proceso por el que alguien que está dentro conduce o enseña a otro "de la mano", esto es, en la mutua confianza, hasta situarle ante el umbral. El "aprendiz" o aspirante ha de entrar por sí mismo guiado con los "ojos del corazón", *porque el último paso se da sin pies*, una vez que se ha desprendido de la principal ilusión o espejismo del mundo, esto es, la identificación con el cuerpo. También en CH IV.6 se abunda en la idea de que el cuerpo es una cárcel o celda tenebrosa que obstaculiza la visión de la belleza. Se insta a rechazar el cuerpo y a arrancar esa túnica densa en términos muy semejantes al lenguaje platónico[101]. El tono ascético del texto puede ser matizado con otro párrafo en el que se advierte sobre el error de caer en un pesimismo teológico; "No necesitas mantenerte en guardia contra la diversidad de las cosas que llegan a ser, temeroso de atribuir a Dios algo bajo y mediocre. La gloria de Dios es una sola; el hecho de crear todas las cosas, y esta tarea es como el cuerpo de Dios. No hay nada maligno o vergonzoso a propósito del hacedor en sí mismo; estas condiciones constituyen consecuencias inmediatas de la generación, como la corrosión del bronce o la suciedad del cuerpo" (XIV.7). En rigor, todas estas explicaciones no son más que proposiciones destinadas a aplacar las inquietudes del discípulo hasta que, habiendo cesado su curiosidad y su angustia vital, adquiera un cierto sosiego y silencio mental. Sólo a partir de ese estado de *eusebeia* puede accederse realmente al verdadero conocimiento de Dios, pues "el mayor

[100] É. Drioton, ASAE 44 (1944), p. 20.

[101] De nuevo es patente el esfuerzo de los hermetistas egipcios por presentar su *paideia* con un lenguaje helenizante. Así, utilizan el término *peribolon* («celda») como ya se empleaba en el *Cratilo* (400B-C; cf. *Teeteto* 197C) con ocasión de explicar la analogía de *sôma*/*sêma* o cuerpo/tumba (prisión). Porfirio, en *Vida de Plotino* 1.1 comenta que «El filósofo Plotino, mientras vivió entre nosotros, parecía avergonzado de hallarse en un cuerpo». Proclo, en sus *Elementos* (prop. 209), también se hace eco de la idea del cuerpo como celda del alma; «El vehículo (*ochêma*) de cada alma en particular desciende por la acumulación de vestiduras (*chitônôn*) cada vez más materiales y asciende en compañía del alma tras despojarse de todo aquello que es material y recuperar su propia forma…».

mal entre los hombres es la ignorancia en lo que respecta a Dios" (CH VII).

1.- Nous y logos

En esta primera etapa, el maestro introducía al discípulo en el manejo del nuevo lenguaje específico de los misterios. A estos efectos, una de las primeras aclaraciones conceptuales que se le enseñaba era la diferencia entre *nous* y *logos*. La doctrina hermética distingue[102] entre la mente discursiva o razón (*logos*) y la mente pura o intelecto[103] (*nous*). Hermes aclara a su discípulo que "Dios hizo partícipes de la razón a todos los hombres, no así del intelecto" (CH IV.3. Cf. por ejemplo CH. X.9 y los fragmentos de Estobeo). De ello se deriva una forma distinta en el proceso de cognición. Frente al conocimiento ordinario (*epistêmê*) que sería producto de la razón (*logos*) y que puede ser aprendido como «arte» o «habilidad» (*technê*), hay un conocimiento de orden superior o intuitivo (*gnosis*[104]) que sería producto del intelecto o mente pura (*nous*) que es un don especial de Dios.

En la «vía de Thot-Hermes», la *epistêmê* es enseñada por el maestro al discípulo con el fin de que llegue a la comprensión (*gnosis*) de que la aceptación de la inefabilidad de Dios constituye un paso imprescindible para el conocimiento del propio Dios. En CH IX.10 se afirma que "Tener intuición (*noêsai*) es tener fe (*pistis*)" porque el acceso a la divinidad, que constituye una revelación, no se produce a través del razonamiento ordinario (logos) sino a través de un especial proceso de cognición unitivo que, por mucho que pueda ser enseñado al iniciado, sólo es concedido por Dios "a modo de un premio o trofeo que se ha de conquistar" (CH IV.3).

[102] Garth Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, 1986, p. 101.
[103] Usualmente se traduce *nous* como "mente", pero dado el carácter equívoco que tiene esta palabra, es preferible traducirla como mente o consciencia pura o "intelecto"; vid René Guénon, "Los límites de la mente", en *Apercepciones sobre la Iniciación*, Madrid, 2006, pp. 277.
[104] En ese sentido, la mejor traducción de "gnosis" sería "visión" o "comprensión".

¿Cómo se conquista el intelecto (*nous*)? Para responder, Hermes explica que el *nous* es como una crátera cuyo contenido sólo puede obtenerse arrojándose en su interior; "Sumérgete tú mismo en la crátera, ya que tu corazón puede, si cree que te alzarás de nuevo hacia aquel que ha enviado la cratera aquí abajo" (CH IV.4). Los que "se sumergieron en la mente se hicieron partícipes del conocimiento y se convirtieron en hombres perfectos, pues recibieron el *nous*". Los que no se sumerjen en la crátera "tampoco conocen el propósito que les trajo a la vida ni por obra de quiénes... no sienten admiración alguna por las cosas dignas de contemplación; antes bien, se abandonan a las pasiones y apetitos del cuerpo y están convencidos de que la humanidad ha nacido para tales cosas (CH IV.5) ¿Cómo sumergirse en la crátera? Con independencia de que la metáfora de la crátera sirviera para la escenificación de un rito iniciático[105], su clave interpretativa aparece a renglón seguido en términos inequívocos; «A menos que antes aprendas a odiar a tu cuerpo, hijo mío, no podrás amarte a ti mismo, pero una vez te ames a ti mismo, poseerás la mente, y si posees la mente, tendrás también el conocimiento (*gnosis*)». En este lúcido párrafo se establece una dicotomía entre odiar el cuerpo y amar el espíritu. Solo la convicción de que *yo no soy el cuerpo* y de que *este cuerpo es como una cárcel* lleva a la realización de que *yo soy inmaterial* y al amor de la verdadera esencia del ser humano. Hermes responde a Tat; "Hijo mío, es imposible participar a la vez de ambos reinos, el mortal y el divino. Puesto que existen dos tipos de entidades, lo corpóreo y lo incorpóreo, que a su vez se corresponden con lo mortal y lo divino, uno es libre de optar por uno u otro, si es que desea hacerlo" (CH IV.5-6).

2.- La travesía sideral y la eusebeia.

Algunos *hermética* describen la vía del aspirante hacia la "*gnosis*" recurriendo a la metáfora del viaje a través de constela-

[105] El motivo de la crátera, caldero o cáliz cuya bebida o contacto proporciona la inmortalidad está documentado en diversas tradiciones. No hay que descartar que el tema de la ingestión de una bebida o de la inmersión en una crátera-estanque también formara parte de la escenificación del ritual de iniciación a alguno de los grados de la vía hermética.

ciones, planetas o zonas siderales[106]. Parece deducirse que el ascenso de una zona sideral a la siguiente equivalía a la superación de un vicio o tormento y a la adquisición de la correspondiente virtud. La virtud inicial para emprender el viaje es la *eusebeia* (por ejemplo en CH III.4), mientras que la cualidad o virtud final es la *aklinês* (tranquilidad, imperturbabilidad). Ciertamente, los términos *eusebeia*, *eusebêo* y *eusebês*, hacen referencia a la virtud iniciática de la «piedad», «reverencia» o «veneración» como actitud de respeto afectuoso hacia los dioses, los maestros y la enseñanza.

Sin perjuicio de otras consideraciones astrológicas o astronómicas, no cabe duda de que la receptividad, expectación y confianza del aprendiz en la enseñanza iniciática recibida, aumentaba considerablemente cuando se le proponían esta clase de metáforas planetarias en que se explica que el *nous* del individuo ha de

[106] La similitud del tema del viaje sideral hermético con la travesía celeste del alma de la religión avéstica (el viaje *post-morten* al más allá del Hombre Primordial Gayomard) ha llevado a pensar en influencias iranias llegadas a Egipto (y al pensamiento judeocristiano) a través de los cultos mitraicos. Así, autores como Richard Reitzenstein (*Studie zur Geschichte des Mönchtums uns der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, Gotinga, 1916, conjuntamente con H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, 1926, pp. 26-27 ya relacionaron la lista de los siete vicios planetarios que aparece en Poimandres (CH I,23) con fuentes iranias, y la Ogdóada (por ejemplo, en CH. I) con el Garodman y el octavo cielo de los iranios. No obstante, conviene recordar que también la mitología egipcia desarrolla el tema de la «Ogdóada» formada por las cuatro parejas de divinidades, sin que se haya probado que dicho esquema fuera un préstamo iranio. Por otra parte, la literatura funeraria egipcia también concibe el paso del difunto al más allá como un viaje a través de las diversas constelaciones relacionadas con los decanos y horas del día bajo la dirección de Orión (Osiris) y Sotis (Isis). En todo caso, el tema de la travesía celeste aparece también entre los ofitas de Celso (Orígenes, *Contra Celsum* VI,30,32), en la gnosis de Marcos (*Adv. Haer.* I, 21,5), el Evangelio de María (papiro BC 8500 del Museo de Berlín). En este último texto gnóstico, cada uno de los siete cielos están custodiados por una Potestad que solo deja el paso franco cuando el viajero responde que "lo que me ata ha sido matado" (el texto de *El evangelio de María*, está publicado en Antonio Piñero (coord.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, vol. II, Valladolid, 1997, pp. 132 y ss.). Posiblemente, en versiones más antiguas eran tres los vigilantes o arcontes, como en el Primer Apocalipsis de Santiago (NHC V,3). Allí el vigilante interroga al alma ; "¿Quién eres tu?", y esta ha de responder,; "Soy un hijo y soy del Padre". Cuando es nuevamente interrogada "¿A dónde vas?", debe contestar; "Al lugar desde donde he venido, allí volveré"; en Antonio Piñero (coord.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, cit. vol. III, pp. 92 y ss.

desprenderse de la identificación al cuerpo (*sôma*)[107] para regresar a su morada originaria, es decir, para "entrar en Dios" o "hacerse Dios" (*theothénai*). En CH I.23 se menciona la lista de los siete vicios que impiden la purificación del *nous*; "En cambio de los insensatos y malvados y corruptos y envidiosos y codiciosos y violentos e irreverentes, me mantengo a distancia". Y poco después se describe el viaje cósmico por siete zonas que lleva al sabio a desprenderse de los defectos para entrar purificado en la octava estancia, la *región ogdoádica*; "Desde allí, el ser humano se lanza a través del marco cósmico y, al llegar a la primera zona, entrega la energía de crecer y decrecer; en la segunda la capacidad de maquinar maldades, ahora inactiva; en la tercera la ilusión del deseo, ahora inactiva; en la cuarta la arrogancia del gobernante, libre de exceso ahora; en la quinta la audacia impía y la temeridad presuntuosa; en la sexta los impulsos malignos derivados de la riqueza, ahora inactivos; y en la séptima zona la mentira que anda al acecho. Y entonces, desprovisto finalmente de los efectos del marco cósmico, el ser humano penetra en la región ogdoádica; no posee más que su propio poder, y junto con los bienaventurados canta himnos en alabanza del padre. Los que se hallan allí presentes se alegran juntos en su presencia y, tras llegar a ser igual a sus compañeros, también él escucha ciertas potencias que existen más allá de la región ogdoádica y que cantan himnos en honor de Dios con voz melodiosa. Ellos suben hacia el padre en orden y se rinden a las potencias y, tras convertirse ellos mismos en potencias, entran en Dios" (CH I.25).

Los siete cielos planetarios constituyen el mundo inferior (la Hebdómada) que aprisiona al místico que desea ascender al siguiente nivel superior (la Ogdóada), la región ogdoádica u octava esfera de las estrellas fijas. Con ello quiere significarse que el combate del hombre contra sus vicios tiene proporciones universales, pues su lucha se produce en un marco cósmico. De alguna manera, su combate reactualiza o repite el de los dioses contra el caos de las tinieblas. En efecto, todo esto no es sino una forma de expresar o representar el itinerario espiritual que lleva al místico grecoegipcio por la senda de la oración y la meditación hasta la

[107] CH. I.24-26; X. 15-18; XII. 12-14; XIII. 7-12.

contemplación y de las que tenemos diversos ejemplos en el *Corpus Hermeticum,* lo cual, por lo demás, es muy similar a la interpretación moralizante del ascenso por la escalera de Jacob (Gen. 28,12) y cuyo significado metafísico expresa claramente el paso de la meditación a la contemplación exenta de formas, imágenes y pensamientos.

3.- Oración, meditación y contemplación.

Los textos herméticos contienen diversos ejemplos de oración vocal, oración mental y de temas de meditación preparatorios para la mediación pura, es decir, la *visión* no mediatizada por los sentidos y otras percepciones mentales. En CH I.31 queda reflejado un ejemplo de oración invocatoria a la divinidad[108].

"Santo es Dios, padre de todas las cosas;
Santo es Dios, cuyo designio es seguido por sus propias potencias;
Santo es Dios, que desea ser conocido y es conocido por su propia gente;
Santo eres tú, que has constituido todo cuanto existe por medio de la palabra;
Santo eres tú, de quien toda naturaleza constituye la imagen;
Santo eres tú, de quien la naturaleza no ha podido crear una figura igual;
Santo eres tú, que eres más fuerte que cualquier potencia;
Santo eres tú, que sobrepasas toda excelencia;
Santo eres tú que superas toda alabanza" (CH I.31)

Pero de manera paralela a este tipo de himnos de alabanza y acción de gracias que constituyen una «ofrenda o sacrificio de palabra» (*logikê thusia*), se practicaba la oración mental: "Recibe tú, el inefable, el indecible, aquel a quien invocamos en silencio, los puros sacrificios en palabras que te ofrecen un corazón y un alma tendidos hacia ti". El orante pide que se le conceda la gracia de comprender a Dios: "De manera que tú, Tat, hijo mío, debes

[108] El uso de la palabra *hagios* (santo) puede deberse a influencias de la liturgia judía (Is 6:3, Dt. 6:5-9).

rezar en primer lugar al señor, el padre, el único, que no es el uno sino aquel de quien procede el uno; pídele la gracia de poder comprender a un Dios tan grande, de permitir que siquiera un rayo suyo ilumine tu pensamiento" (CH V.1).

Sin embargo, la práctica espiritual por excelencia de los *hermetistas* era la meditación en la divinidad. Encontramos diversas referencias que aclaran los temas de meditación y su finalidad. En CH V.3 se le propone al discípulo que "Si deseas ver a Dios, piensa en el sol, piensa en el curso de la luna, piensa en el orden de las estrellas. ¿Quién mantiene todo ese orden?". Y más adelante se le explica que con tales ejercicios de meditación puede verse a Dios por medio del *nous*; "no existe nada en el cosmos entero que no sea El. Él mismo es a la vez las cosas que son y las que no son. Las que son, las ha hecho aparecer, las que no son, las contiene en sí mismo. Éste es el Dios mayor que cualquier nombre; éste es el Dios invisible y visible por completo. Este Dios, evidente a los ojos, puede ser visto por el intelecto (*nous*)" (CH V.9-10). Y en CH XIV.9-10 se desarrolla otro tema de meditación sobre el misterio de la aparición del cosmos; "Si quieres saber cómo obra, cómo llegan a ser las cosas para que sean como son, ello no resulta imposible. Piensa en esa imagen tan hermosa, que es muy semejante a él: imagina a un labrador sembrando sus semillas en la tierra, aquí el trigo, allí la cebada, más allá semillas de otra clase; imagínalo plantando la viña, el manzano y las demás especies de árboles. De la misma manera, Dios siembra la inmortalidad en el cielo, el cambio en la tierra, la vida y el movimiento en el universo". Pero esta etapa no es sino una preparación para acometer la fase de la regeneración o renacimiento espiritual que lleve a la visión o contemplación de Dios. En efecto, las oraciones vocales o mentales no son sino ofrendas materiales que pueden llegar a limitar o entorpecer la auténtica devoción. Los textos herméticos reflejan el rechazo del propio Dios Hermes a las ofrendas de perfumes e incienso y su complacencia por el "sacrificio de palabras", es decir, el silencio de la mente.

Es un hecho constatado en las diversas tradiciones religiosas y metafísicas que la vía apofática para acercarse a Dios es consecuencia de la experiencia mística de su *inefabilidad*. La verifica-

ción de que la mente ordinaria (*logos*) no puede describir ni imaginar a Dios (de modo que solo cabe tener una intuición *via remotionis*, definiéndole por lo que *no* es) ha llevado a una forma de meditación espiritual que enseña a suspender, anular o detener la identificación con la propia actividad mental, y facilitar un acercamiento más puro a la divinidad. Esto lleva a afirmar que las consideraciones que aparecen en los textos herméticos sobre la imposibilidad de describir a Dios mediante conceptualizaciones mentales formaban parte de la enseñanza contemplativa del discípulo; había de llegar a verificar y a aceptar la incapacidad de la mente discursiva (*logos*) y su inutilidad como herramienta contemplativa a fin de desarrollar una herramienta superior; la mente pura o intuitiva (*nous*) para despejar las "nieblas" (Asclepios 32) que ocultan la consciencia cósmica y el mundo de los atributos (dioses) del Dios Único[109]. "Todas las cosas penden de un principio, pero el principio pende a su vez de Aquel que es Único" (CH X.14). En CH V, 1 Hermes se propone explicar a Tat que Aquel "es demasiado grande para el nombre de Dios", "de ahí que tenga todos los nombres, porque todo procede de un padre único; y por eso no tiene nombre alguno, porque es padre de todas las cosas" (CH V, 10-11). Es antes del tiempo, pero está también en el tiempo; por eso puedes "concebirle a él como presente, como sempiterno" (CH II, 4)[110]. Aunque Dios "es uno y único" (CH IV.1), puede ser denominado de muchas maneras según el aspecto de su actividad que consideremos (Crisipo[111], Zenón, *SVF* I, 43, 9-12). Esta idea es común a todas las religiones antiguas. En la religión egipcia "único" o "solo" es uno de los títulos de Osi-

[109] La idea de que los dioses son los diferentes nombres o atributos del Dios Único ya aparece en el cap. 17 del *Libro de los Muertos*. También en la filosofía griega, Platón, siguiendo a los pitagóricos, desarrolló una teoría del devenir a partir del Uno. Para matizar la diferencia entre el Uno y el Único, la filosofía platónica se refiere al Único como *hen*, el nominativo neutro singular de la palabra «uno», cuyo masculino es *heis*. Como *hen* (Único), Dios es la fuente suprema del *heis* (Uno), del que procede el resto de los números a partir del dos.

[110] En los textos de los sarcófagos se dice; "Soy el Eterno… soy el que ha creado el Verbo… soy el Verbo" (cap. 307). La publicación de los *textos de los sarcófagos*, el *libro de los dos caminos* y demás literatura anterior a la fijación del texto del *Libro de los Muertos* o de la *Salida la luz del dia*, fue publicado por Adriaan A. de Back, *The Egyptian Coffin Texts*, 7 vol. Chicago, 1935-1961.

[111] Para este estoico, los distintos dioses no son sino distintas denominaciones de un solo y único Dios; *Stoicorum veterum fragmenta* (SVF) II 306, 7 y III 235.

ris, Ra o Amón[112]. Como Dios Único, lo comprehende Todo; de ahí que su nombre mágico represente todo el cosmos[113].

Su cuerpo "no es ni tangible ni mensurable, carece de dimensión y no es comparable a ningún otro cuerpo; no es ni agua ni fuego, ni aire ni espíritu, aun cuando todas las cosas proceden de él" (CH II, 4). Dios esta en todas las formas "pero mi verdadera forma está escondida en mí, porque yo soy el Incognoscible[114]" (*Libro de los Muertos*, cap. 42). "Si es divino, entonces es esencial; pero si es Dios, carece incluso de esencia" (CH II, 5). Dios, incluso considerado como el sumo bien es inasequible; "Pues el bien es infranqueable, sin límite y sin fin, del mismo modo que carece también de principio, aun cuando a nosotros nos parezca que cuenta con un principio, ello es sólo el principio de nuestro conocimiento de él. De manera que el conocimiento no constituye el principio del bien, aunque nos proporciona el principio del bien que se ha de llegar a conocer" (CH IV.8-9). Dios no sabe o no conoce, o no conoce como lo puede hacer el hombre, porque el conocimiento implica un sujeto conocedor, un objeto que es conocido y el acto o acción de conocer y, en rigor, Dios no es un objeto de conocimiento ni tampoco es un sujeto que conoce pues sólo cabe hablar de sujeto cuando hay objetos.

Pero Dios trasciende esa pluralidad de elementos porque en él todo es Uno. O dicho en términos herméticos, Dios es "algo inteligible, si bien no lo es para el propio Dios; pues lo que es inteligible cae dentro del sentido de quien piensa en ello; de modo que Dios no resulta inteligible para sí mismo, pues él no es distin-

[112] Son las denominaciones locales o geográficas de la misma y única divinidad. Osíris (A. Barucq- F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Egypte ancienne*, Paris, 1980, pp. 89, 97, 113), Ra (*ibid*. pp. 132, 146, 174, 175) y Amón (*ibid*. pp. 188, 189, 191, 211, 257.

[113] La representación del Nombre de Dios por una serie de vocales aparece en los hermética, en los *Papiros mágico griegos* (p.e. *PGM* XIII 207) y en otros textos. Así, bajo la denominación de *aa ee ēēē iiii ooooo yyyyyy ōōōōōōō* se simboliza que en las siete esferas o planetas reinan veintiocho dioses particulares, y todos juntos constituyen hipóstasis del Dios único que es el grande, grande (el más grande). En cuanto Dios más allá del tiempo, es decir, de la vida y de la muerte, se llama *Zōxathazōz*, cuyo nombre procede de *zōē* (vida) y *thánatos* (muerte) y aparece, p. ej., en *PGM* XIII 177.

[114] Es incognoscible *no en sí mismo*, sino por medio de un instrumento tan imperfecto como la mente discursiva.

to del objeto de su pensamiento, de modo que pueda pensarse a sí mismo. Para nosotros, sin embargo, él es algo distinto; de ahí que sea objeto de pensamiento para nosotros" (CH VI.5-6; también en CH II.1 y CH IX.9); «Tú eres Pensamiento que se piensa». Ciertamente, el tema del Dios incognoscible, invisible e indecible ya aparece en Platón (*Banquete*, 210e; *Parménides* 141e y *Rep*. VI 509b) o Apuleyo (*De Plat*. 190-191) entre otros, pero también es un tópico frecuente de la teología egipcia que, incluso, acude al constante juego de palabras entre Amón (*ʿImn*) y oculto (*imn*)[115] o recurre a las denominaciones binarias-contradictorias de los dioses; Ra es «Aquel que es y no es», lo que se prolonga en los *Hermetica* "Dios es invisible, Dios es evidente"(*CH* V.9 y 11).

La *via remotionis* está hecha para despertar la sutileza en el intelecto del discípulo y no se compadece de mentes aferradas al razonamiento concreto, lo que explica la exasperación del aprendiz impaciente; «Pero, entonces, ¿qué es Dios?». Hermes vuelve a aclararle que "Dios es aquello que no es en absoluto ninguna de estas cosas, aun cuando él sea la causa del ser de todas ellas, de todos y cada uno de los seres que existen" (CH II.12). Explica Hermes los tres mundos considerados como No-Ser, el Ser inmanifestado y el Ser manifestado; "Y no ha dejado nada que sea no-ser, pues todas las cosas que son llegan a ser a partir de cosas que son y no de cosas que no son. Las cosas que no son carecen de una naturaleza que les permita llegar a ser; su naturaleza es tal que no pueden llegar a ser nada. Las cosas que son, por otro lado, no tienen una naturaleza que les impida llegar a existir nunca" (CH II.14).

En suma, la lógica (*logos*) del discípulo queda dementada cuando comprende que "Dios no es la mente, pero es la causa de que exista la mente; no es espíritu, pero es la causa de que exista el espíritu; y no es la luz, pero es la causa de que exista la luz" (CH II.14) y que, en consecuencia, la única manera de llegar a Dios, de deificarse, es siendo como Dios, es decir, por la vía de

[115] Ejemplos de los himnos religiosos en Barucq-Daumas, cit., pp. 196, 212, 221, 224 y 327.

no ser (no ser la mente, no ser el espíritu, no ser la luz… no ser… nada). Pero entonces ¿qué queda…?

IX.- SEGUNDO GRADO; DOCTRINA DE LA REGENERACIÓN (EL SILENCIO MENTAL Y LA SUSPENSIÓN DE LOS SENTIDOS)

Cuando el discípulo es introducido en la doctrina de la regeneración o renacimiento, lo primero que se le advierte es que "esta clase de cosas no se enseña, hijo mío; las hace aflorar a la memoria Dios cuando él quiere" (CH XIII.2). Es un don, una gracia de Dios, pero no en el sentido de que sea otorgada a unos pocos elegidos. Por el contrario, la otorga a los que se esfuerzan con reverencia en ser dignos de ella, "pues Dios también desea que esta visión se produzca, y si se produce es también por él, sobre todo gracias a él" (CH X.4), porque "Dios no ignora al hombre; por el contrario, lo conoce a la perfección y desea ser conocido por él" (CH X.15). Para el hombre, este deseo de Dios "constituye la salvación", mientras que "el olvido se convierte en mal". De hecho, ya Hermias de Alejandría en su comentario al *Fedro*[116] menciona que Hermes Trismegisto, durante su tercera estancia, se había «acordado de sí mismo» (*heautou anammnêsthai*) o «reconocido a sí mismo» (*heauton epignous*), recibiendo o recordando su verdadero nombre, es decir, recobrando la conciencia y posesión de su «yo» auténtico.

¿Qué es la regeneración? Los textos la definen como un «conocimiento» o «reconocimiento» de sí. Concretamente, las descripciones que de ella hacen los *hermetica* podrían hacernos suponer que se trata de una técnica de privación sensorial que desencadena una experiencia extracorporal. Sin embargo, con esta descripción solo reflejaríamos parcialmente la parte más tosca de sus enseñanzas. En efecto, la "regeneración", partiendo de la desidentificación con el cuerpo, proporciona la consciencia de la unidad de todas las cosas o, dicho en términos más exactos, es

[116] Hermias Alexandrinus philosophus, *In Platonis Phaedrum scholia*, ed. de P. Couvreur, París, 1901, lib. II, escol.2, p. 94, 21-22 y escol. 45, p. 168, 23-24.

una forma de cognición en la que no existe la dualidad sujeto/objeto. "Padre, veo el todo y me veo a mí mismo en el intelecto. –Esa es precisamente la regeneración, oh hijo…" (XIII.3). Es una experiencia difícil de expresar y más aun de entender con el razonamiento discursivo porque rebasa la comprensión de la mente ordinaria; «Nos ha llenado con una visión padre, que es buena y muy hermosa: el ojo de mi mente está casi cegado por esa visión… Sí, pero la visión del bien no es como un rayo de sol que, por su carácter ígneo, deslumbra los ojos y los obliga a cerrarse. Por el contrario, ilumina hasta el punto en que alguien apto para recibir la influencia del esplendor intelectual sea capaza de recibirlo. Resulta más agudo que el rayo de sol, pero no causa ningún daño, y está lleno de toda inmortalidad. Los que son capaces de beber más profundamente en esta visión con frecuencia se quedan dormidos, y salen de su cuerpo hacia una visión aún más hermosa» (X.4-5). No es una experiencia porque no hay experimentador, tampoco es exacto hablar de "viaje" porque el camino está dentro de uno mismo (*nous*) que a la vez participa de la *consciencia cósmica* o *unitiva*, pues en última instancia, es decir, desde el punto de vista metafísico, único punto de vista real; "No existe ningún camino, ningún lugar a tu alrededor, ni ningún otro ser. Todo se halla en ti; todo procede de ti" (CH V.10). Lo demás, son espejismos del logos; «Hijo mío, ojalá hubieses salido a ti mismo, como aquellos que, durmiendo, sueñan, pero tú sin dormir» (XIII.4). En efecto, desde esa "gnosis", la vida ordinaria se revela como un sueño o espejismo del que sólo cabe tomar consciencia de ello, lo que equivale al "despertar", es decir, a la "regeneración". En un tal estado de existencia ya no se reconoce como propia la anterior circunstancia vital, y el cuerpo y los pensamientos desaparecen o se ven como un añadido extraño: "no me veo a mí mismo ahora". Así, la descripción de la experiencia del mundo hecha por un "iniciado", un místico o un sabio se revela como una visión sin "*logos*", sin "ego", sin sentido de apropiación de las cosas, es decir, una visión desde el *nous*, pura consciencia supraindividual.

Llegados a este punto, cuando el discípulo pregunta a Hermes cómo lograr la regeneración, este le responde; "Deja inactivos los sentidos del cuerpo y el nacimiento de la divinidad comenzará.

Purifícate de los tormentos irracionales de la materia" (CH XIII.7). Seguidamente, Hermes instruye a Tat sobre los verdugos que atormentan al hombre y le impiden aquietar o suspender la actividad sensorial. El número de tales tormentos es personificado en doce vicios concretos, sobre los que se oponen las correspondientes virtudes a modo de escalera que lleva a la total purificación[117].

En diversos párrafos se enseña que la visión de la belleza, la iluminación, la comprensión, en suma, la contemplación, se alcanza tras una purificación cuyos resultados más evidentes son la tranquilidad o *aklinês* (equivalente a la *apathía* de los monjes cristianos coptos) y cuyos síntomas son; a) la inhibición de los sentidos y b) el silencio o desapego de los pensamientos, "porque

[117] -«¿Acaso tengo verdugos dentro de mí mismo?, padre ».
-«Y no pocos, hijo mío; son muchos y terribles».
-«No los conozco, padre».
-«Este desconocimiento, hijo mío, es el primer tormento; el segundo es la tristeza; el tercero la incontinencia; el cuarto la lujuria; el quinto la injusticia; el sexto la avaricia; el séptimo la mentira; el octavo la envidia; el noveno el fraude; el décimo la cólera; el undécimo la precipitación; el duodécimo la malicia. Éstos suman doce en total, pero detrás de ellos se esconden otros muchos, hijo mío, que utilizan la prisión del cuerpo para atormentar a la persona interior con los sufrimientos de los sentidos».
Los doce vicios tienen sus correspondientes virtudes; «Hasta nosotros ha llegado el conocimiento de Dios, y cuando llega, hijo mío, la ignorancia es expulsada. A nosotros ha llegado el conocimiento de la alegría, y cuando llega, el dolor sale fuera al encuentro de aquellos que le dan acogida. La potencia que yo convoco después de la alegría es la continencia. ¡Oh potencia tan dulce! Recibámosla también con la mayor alegría, hijo mío; tan pronto como llega, ¡de qué manera expulsa la incontinencia! Y ahora, en el cuarto lugar, yo convoco la perseverancia, la potencia que se opone a la lujuria. El nivel que viene a continuación, hijo mío, es la sede de la justicia. Observa cómo ha expulsado la injusticia, sin necesidad de juicio. Cuando la injusticia desaparece, hijo mío, nos volvemos justos. La sexta potencia que yo convoco par nosotros es aquella que se opone a la avaricia; la generosidad. Y cuando la avaricia desaparece, convoco a otra, la verdad, que hace huir al engaño. Y he aquí que llega la verdad. Observa hasta qué punto el bien se ha realizado, hijo mío, cuando llega la verdad. Porque la envidia se ha alejado de nosotros; el bien, conjuntamente con la vida y la luz, ha seguido los pasos de la verdad y ya ningún tormento nos atacará desde las tinieblas. Vencidos, han huido lejos con un revoloteo de sus alas» (CH XIII.8-9). Este purificador recorrido hermético tiene relación con el viaje a través de las doce horas descrito en la literatura funeraria egipcia. También es evidente la relación de estos doce tormentos del hermetismo con los defectos o malos pensamientos (*logismoi*) que, según Orígenes, Evagrio y otros monjes coptos, perturban la impasibilidad del místico en su camino hacia la contemplación.

el conocimiento [gnosis] de ella es divino silencio e inhibición de todas las sensaciones" (CH X.5).

Respecto al *divino silencio*, se trata de una disciplina o práctica meditativa destinada a lograr el desapego y desindentificación con los pensamientos, es decir, el anodadamiento de la actividad mental ordinaria basada en razonamientos y conceptos (logos) que deje paso al *nous*. Al comienzo de la práctica meditativa "no tenemos aún suficiente fuerza para abrir los ojos de nuestro intelecto y contemplar la belleza de ese bien" (CH X.1) por lo que hay que insistir en el silencio (*sigê*) mental; "Hijo mío… silencio" (CH XIII.2). "Solo cuando no puedas decir nada más de ello, solo entonces lo verás". Al recoger o detener los pensamientos el logos calla y se crea el espacio para que brote el intelecto (*nous*). Pero repárese en que aquí no se está hablando sólo de una suerte de voto de silencio sino de una *técnica* o *disciplina mental* que debe dar lugar a otra forma de cognición. El silencio oral o, al menos, el desinterés por las conversaciones mundanas, es consecuencia de la comprensión de que el verdadero lenguaje es inefable, de modo que "aquel que pierde su tiempo hablando y escuchando a otros hablar, hijo mío, no hace sino luchar con sombras. Pues acerca de Dios padre y del bien, ni se puede hablar ni se puede escuchar". En todo caso, la meditación reflexiva sólo puede llevar hasta el umbral del conocimiento de Dios; la única forma de dar el salto al "más allá" es el sacrificio verbal (*logikē thusía*) o «sacrificio en palabras», que es a la vez silencio y recogimiento interior. Esta idea del silencio procede de las *Sabidurías* egipcias; «Ven (Tot) y sálvame, soy un silencioso. Oh Tot, dulce fuente para el hombre alterado en el desierto. Fuente sellada para el parlanchín, pero abierta para el silencioso. Viene el silencioso y encuentra la fuente…»[118]. Ciertamente, en la literatura de las "instrucciones" o "sabidurías egipcias" se enseña que el mejor camino hacia la contemplación está en el silencio mental. El constituye la plegaria más profunda (*Máximas de Any*) porque implica una ofrenda de los pensamientos y de las percepciones.

[118] Pueden consultarse diversos ejemplos, como el de *Amenope* XI, 13, en J-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, Quebec, 1978 (vol. I) y 1982 (vol. II), la cita concreta en vol. II, pp. 300; Barucq-Daumas, cit., pp. 202 y 360.

Sobre la inhibición o suspensión de los sentidos, Hermes recomienda a Tat; "detén la actividad de los sentidos del cuerpo y se producirá el nacimiento de la divinidad; purifícate a ti mismo de los castigos irracionales de la materia" (CH XIII,7-8). Y más adelante añade que "cualquiera que por la misericordia haya alcanzado este divino nacimiento y haya olvidado las sensaciones corporales se reconoce a sí mismo como constituido de inteligibles y se alegra" (CH XIII.10). En otro texto, se describen vivamente las características de un arrebato o éxtasis místico; privado de la percepción auditiva y visual, el cuerpo queda paralizado incapaz de moverse mientras el intelecto es inflamado y llevado a la visión de la belleza; "Quien lo haya entendido no puede entender nada más, ni quien lo haya visto puede ver nada más, ni oír nada más, ni siquiera puede mover su cuerpo. Se queda quieto, olvidado de los sentidos y de los movimientos corporales. Tras iluminar por completo su mente, esta belleza inflama su alma entera y a través del cuerpo la arrastra hacia lo alto, y así transforma a la persona en esencia" (CH X.6). Como es una experiencia inefable que trasciende las percepciones sensoriales, sólo cabe decir de ello que "el intelecto levanta el vuelo fuera del alma y, en esos momentos, el alma no ve, ni oye, antes se asemeja a un animal sin razón [álogos]: tan grande es la potencia del intelecto" (CH X, 24: NF I. 125. 10-12).

Y en Asclepios 32 se añade que "a través de la concentración de la mente", la consciencia humana llega a la comprensión o "gnosis" de la consciencia del mundo, por encima de la cual está la eternidad y la deificación, de manera "que nuestra compresión llega a comprender y discernir la cualidad de la consciencia del mundo a través de la concentración de la mente, mientras que la comprensión del mundo llega a conocer la eternidad y los dioses que están por encima del mundo". Pero durante la práctica meditativa que ha de llevar a la contemplación, la *concentración mental* de la que habla el hermético, se encuentra con un nuevo obstáculo; "los seres humanos vemos cosas que se hallan en el cielo, como a través de una niebla, hasta el límite que podemos, dada la condición de la consciencia humana" (Asclepios 32). El tema de la niebla es frecuente en los contemplativos; baste recordar la nu-

be de la ignorancia o del no-saber de Dionisio Areopagita y los místicos contemplativos medievales. En todo caso, representa el último y más íntimo obstáculo para entrar en intimidad con Dios. La tiniebla simboliza el paso de un estado de consciencia individual a un estado de consciencia impersonal en el que se han rebasado los condicionamientos espaciales y temporales. Para los herméticos, *mediante un esfuerzo de concentración mental sostenido en ese silencio de pensamientos*, se descubre que hay "algo" más allá o "fuera" del cuerpo y del proceso ordinario de percepción sensorial y que además, ese "algo" es de naturaleza suprainvidual. Mediante la "regeneración" se comprende o verifica que no existe ningún alma individual o "separada" y que tal creencia es solo un espejismo provocado por la mente discursiva (*logos*) pues todas las almas que aparentemente "dan vueltas en el cosmos, como si estuviesen distribuidas en partes, proceden de la única alma del todo" (CH X.7). Por eso resulta absurdo hablar de nacimiento y muerte del alma; «De hecho, la muerte nada tiene que ver con esto. Muerte es una noción que surge a partir del término "inmortal"; o bien se trata de un uso carente de sentido, o bien, a través de la pérdida de la primera sílaba, "inmortal" se torna en "mortal". La muerte tiene que ver con la destrucción, pero ninguna de las cosas del cosmos es destruida» (CH VIII.1). ¿Se puede decir más claro?...

Uno de los textos herméticos recoge el momento especialmente significativo de la iluminación del discípulo: «A partir de ahora, ¡calla, hijo!, ¡guarda un devoto silencio! para no obstaculizar la misericordia que viene de Dios hacia nosotros (…)» (CH XIII. 3). El espacio en blanco del texto original "(…)" quiere simbolizar un espacio de tiempo (dias, meses, años) transcurrido para la purificación del hermético hasta que Hermes exclama que ya se ha producido el evento. En *NH* VI.6.55-57, a la regeneración o iluminación ("la Potencia que es luz") acompaña un ósculo o abrazo ritual.

¿Y que sucede tras este primer éxtasis y visión de lo inefable? ¿Es posible reproducir de nuevo tal experiencia e incluso estabilizarse en ella? En efecto, la suerte ya está echada; ni siquiera sería necesario acudir a la manida metáfora del místico, otrora em-

briagado de la presencia de Dios, que anhela contemplarle de nuevo y que no sabe como salir de la *noche oscura delespíritu*. Los *hermética*, en este punto, rehuyen atribuir al místico todo acto volitivo o esfuerzo individual en esa dirección porque le suponen ya abandonado al poder misterioso que opera detrás de la visión de Dios. "Su visión tiene una propiedad especial, se apodera (*katechei*) de quienes ya han tenido la visión y los atrae hacia sí, del mismo modo que el imán atrae hacia sí el hierro" (CH IV.11)[119].

X.- TERCER GRADO; EL "BUEN FINAL" (LA SOLARIZACIÓN O ILUMINACIÓN)

En la metafísica y *mitología* (en el sentido de Historia Sagrada) egipcia hay un Dios o un concepto metafísico denominado *Aker* o *Akerou* que se representa mediante dos leones sentados lomo contra lomo que suelen sostener el disco-puerta solar. A veces los dobles leones son sustituidos por dos chacales de Anubis. Así aparece dibujado en diversas tumbas (Seti I, Tutmosis III, Amenofis II, etc). En la tumba de Ramsés VI el doble león aparece de pie entre las aguas primordiales sobre una inscripción que dice «Aker», seguido de una elipse sobre otra inscripción que explica que *Aker* y *Shu*, el Dios del aire, son los dos creadores del mundo. La elipse es el trazado más simple para representar a la serpiente que se muerde la cola como símbolo del devenir de los ciclos y del sometimiento a los condicionamientos del espacio-tiempo. Durante el proceso de la "regeneración", el momento o instante inmediatamente anterior a la apoteosis o resurrección del iniciado (o del difunto si es el caso de la iniciación *post-mortem*[120]) es representado precisamente mediante una serpiente que se come la cola en cuyo interior está el iniciado con los atributos del Dios Sol y una inscripción lacónica que dice: «Éste es

[119] Tanto Platón (*Ión* 533D) como Porfirio (*De Abstinentia* 4.20) recurren a la misma expresión «se apodera» (*katechei*) para hacer referencia al éxtasis o rapto del hombre por parte de un ser sobrenatural.

[120] En el *Libro del Amduat* la regeneración post-mortem llega a todos en la "última hora" y es representada por una multitud de ancianos y personas débiles que entran por la cola de la gigantesca serpiente (la guardiana de la puerta del tiempo y de los ciclos) para salir por la boca rejuvenecidos como niños.

el cadáver». Es el instante *liminar* decisivo en que la muerte y la resurrección se encuentran.

La imagen del doble león o del doble perro como el Ayer y Mañana, representa el momento culminante de la resurrección del Dios solar. El Ayer murió, el Mañana no existe. La medianoche, cuando el sol está en su punto más bajo y comienza otra vez a levantarse, es el momento crítico del paso de la muerte a la vida, del ayer al día siguiente. Este momento más bajo de la *enantiodromia* y de la resurrección es *Ake*r que, por eso mismo, significa «este momento», «ahora». Por tanto *Aker* representa "el momento" a-espacial y a-temporal en que son trascendidas la muerte y la resurrección, el ayer y el mañana. En el capítulo 17 del Libro de los Muertos parece indicar que *Aker* es la puerta "en dirección a la Isla de los justos", al "ahora" o "momento" en el que el tiempo se detiene[121]; "A mi me pertenece el ayer y conozco el mañana… Ayer es Osiris y mañana es Ra… (pero) nosotros permanecemos".

Por eso mismo, *Aker* también aparece representado como la Puerta Solar hacia el Más Allá cuyo paso es custodiado por los dos leones a quienes las subinscripciones califican como «Éstos son los que abren el camino, los agentes de la resurrección». De hecho, *Aker* es también quien colabora en la búsqueda y reunificación de los huesos dispersos del cadáver de Osiris y carga con el cadáver del Dios solar. En la literatura funeraria, el que aspira a atravesar la Puerta Solar personificada en el disco sostenido por los leones dobles o la elipse con forma de serpiente cuyos doce anillos representan las constelaciones zodiacales[122], invoca a *Aker* para que le reciba fraternalmente; «Oh, Aker, he seguido tu

[121] A. Piankoff, "Deux variantes du Chapitre VII du Livre des Morts sur les ouchabtis", en *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, El Cairo, 49 (1949), pp. 169-170. C. de Wit, *Le rôle et le sens du lion dans l'Egypte ancienne*, Paris, 1951, pp. 91-106. Es imprescindible la lectura de diversos trabajos de René Guénon compilados bajo el título de *Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada*, Buenos Aires, 1976, por ejemplo, los capítulos dedicados al simbolismo de la puerta estrecha, los guardianes de la Tierra Santa, el ojo de la aguja, los siete rayos y el arco iris, etc.

[122] La entrada o salida del anillo zodiacal, representado por la serpiente *ouroboros*, se produce por las puertas solsticiales de las que parecen dar cuenta CH. VIII. 4; XI. 2; XII. 15 y *Asclep*. 13.

camino … abre los brazos, recíbeme. Heme aquí, yo he de ahuyentar tu oscuridad»[123].

En suma, *Aker* es el guardián de la Puerta Solar, el Señor del Tiempo que está más allá del Tiempo y que rige el paso o frontera entre éste mundo sometido a los factores temporales y el "otro mundo" que no es propiamente un lugar sino un estado no condicionado por el espacio-tiempo y que implica la consciencia de la inmortalidad. Significativamente, el nombre de la Puerta es "*La que traga todo*", porque sólo se puede atravesar siendo *nada* o *nadie*, aunque también recibe otros nombres como, por ejemplo, el de "Cuchillos", porque no se puede atravesar materialmente, sino espiritualmente[124]. Quien atraviesa la puerta sale del cosmos, es decir, de este universo espacio-temporal, para acceder al mundo de los dioses. Desde el punto de vista de la práctica meditativa *Aker* dramatiza el momento crucial en el que el meditador experimentado, abismado en las oscuridades de los estados liminales, está a punto de ser tragado por el vacío y ha de decidir si retrocede o se entrega cediendo el control absoluto.

Semejantemente, la fase final del renacimiento espiritual figurado en los textos herméticos supone una transformación o *palingenesia* en virtud de la cual se opera un auténtico cambio de identidad. En CH I.28, utilizando una expresión común en la literatura mistérica egipcia, se dice que "este es el buen final que aguarda a aquellos que han recibido conocimiento: convertirse en

[123] Con motivo de la descripción del juicio que se hace al difunto antes de embarcarlo en el Nilo para conducirlo a la tumba, Diodoro de Sicilia (I,92,1-6) aclara que al barquero "los egipcios llaman en su lengua Caronte" (caro=barca) y dado que significa "Aquel que ve detrás de sí", suele representarse mirando hacia atrás para simbolizar la detención del tiempo (como el Mitra montado sobre la constelación de Tauro). De ahí procede el nombre y representación iconográfica del Acheronte o Caronte griego y etrusco. En cuanto divinidad que transciende o ayuda a atravesar el espacio-tiempo, también se emparenta filológicamente con el *Zervan Akerena* iranio, el cual es representado custodiando la puerta de salida del anillo zodiacal.

[124] Sobre el tema iniciático de la puerta estrecha que esconde cuchillos, o de las rocas entrechocantes que prueban la cualificación del aspirante a la iniciación heroica; vid. A. K. Coomaraswamy, "Symplegades", en *El cuerpo sembrado de ojos*, Madrid, 2007, pp. 285 y ss. También I. Couliano, *Más allá de este mundo; paraísos, purgatorios e infiernos; un viaje a través de las culturas religiosas*, Barcelona, 1993.

Dios". Por este "buen final" (*to agathon telos*), el antiguo hombre, con nombre concreto y constreñido a unas circunstancias corporales y sensoriales, es ahora un hombre nuevo o, más propiamente, una reactualización o *hierofania* del Hombre arquetípico[125] u "Hombre esencial", el Primer Hombre (*anthrôpos*) que personifica a la Humanidad (por ejemplo en CH I.12-16) en el momento puro y fuerte de los orígenes, cuando las cosas fueron pensadas o creadas por la Divinidad[126]. En este sentido, la "regeneración" supone un movimiento de regreso o vuelta *a* o *en* Dios. Como la regeneración sólo es posible fuera del mundo ordenado, hay que salirse momentáneamente de él. De ahí que la vuelta mediante el nuevo nacimiento sea considerado como una repetición y reactualización del inicio del mundo cuando cuando salió "por primera vez" el sol[127]. De ahí también que en el *Libro de las Cavernas*, el re-nacido, asimilado al Dios del sol, anuncia "Ved, entro en el mundo del que he surgido, me asiento en el lugar de mi primer nacimiento"[128].

Son diversos los calificativos que en el *Corpus Hermeticum* definen ese estado de "buen final", de reposo o quietud "imperturbable". En CH XIII.11 el discípulo confiesa que la "regeneración" "me ha dado la tranquilidad" (*aklinês*). En XIII.21 se define como iluminación (*epipephôtistai*), y en CH V.3 se recurre al verbo deslumbrar (*kataugazô*) para describir la inmortalidad. Ya en la literatura funeraria egipcia, especialmente en el *Libro de los Muertos*, cuyo nombre original era precisamente *Libro de la sali-*

[125] Este Hombre esencial es el que sirve de marco general para levantar el trazado del templo egipcio. Los estudios de Schwaller de Lubicz sobre la planta del Templo de Luxor revelan la existencia de un gran dibujo de un cuerpo humano sobre el pavimento cuyos miembros y órganos vitales coinciden con los distintos santuarios y cámaras del edificio. Así, el templo de Luxor resulta ser un edificio consagrado a las relaciones entre el macrocosmos y el microcosmos además de «un libro explicativo de las funciones secretas de los órganos y de los centros nerviosos»; R. A. Schwaller de Lubicz, *Le temple dans l'homme*, Paris, 1979.
[126] Zósimo, basándose en fuentes egipcias comenta la doble consideración de este Hombre esencial; como manifestación física plural y como ser espiritual que reside en su interior; «Adán carnal llamado Thot en referencia a su marco exterior… Respecto al hombre que se halla en el seno de Adán, el hombre espiritual… no conozco su nombre especial… su nombre común es Luz» (*De Aparato* 10).
[127] *Amduat* II, 191.
[128] A. Piankoff, *Le livre des Quererts*, 1946, láms, 15, 3ss.

da a la luz del Dia, el concepto "salida al día" se refería al nuevo nacimiento o regeneración que permite al espíritu recibir la luz del Sol, es decir, identificarse con la divinidad. Uno de los síntomas de la paz o bienaventuranza (*aklinês*) es la consciencia de la inmortalidad, es decir, la consciencia instalada en el eterno presente. Cuando no hay sentido de apropiación de nada, el pensamiento deja de identificarse con los propios recuerdos que formaban la pequeña historia personal. Tampoco existe sentido del futuro porque el hombre estabilizado en la *aklinês* sabe que tal idea no es más que un espejismo por el que el ignorante aplaza constantemente el momento de enfrentarse al presente. El hombre que ha alcanzado una tal iluminación, vive la inmortalidad del eterno presente, el Ahora, ha atravesado *Aker.* Por eso, en uno de los más bellos pasajes herméticos se dice; "No es posible distinguir en ti tiempo ni estación alguna… (CH V.11).

Otros lugares del *Corpus Hermeticum* son más explícitos en las descripciones del nuevo estado de "iluminación" que caracteriza al hombre ya renacido. Como se ha indicado más arriba, la visión, que es un don de Dios que no cabe ser enseñado, puede ser explicada como una "salida" hacia la luz de la mente ("*nous*") o como un nacimiento en la mente; "¿al ver en mi interior una visión increada producida por la misericordia de Dios, salí de mí mismo para entrar en un cuerpo inmortal, y ahora ya no soy lo que era antes: he nacido en la mente (*nous*)" (XIII.1). Eso supone un cambio en la forma de percepción sensorial ordinaria o, mejor aun, en la interpretación derivada de los procesos de cognición dado que ahora no se conoce mediante los razonamientos (logos) basados en la relación sujeto/objeto sino mediante un conocimiento directo intelectivo o intuitivo de las cosas; "ya no me represento las cosas con la visión de mis ojos, sino por medio de la energía mental que procede de las potencias" (XIII.11). En esa superior modalidad de conocimiento no existen fronteras o límites entre los sujetos o los objetos porque todo forma parte de todo sin solución de continuidad; "Padre, veo el universo y me veo a mí mismo en el *nous*...Esto, hijo mío, es la regeneración: no representar ya más a los cuerpos por medio de las tres dimensiones corporales" (XIII.13). Desde ese estado de existencia, las formas supuestamente individuales son irrelevantes porque se ven como

parte de un todo; "ya no me importa ni siquiera la forma original de mi propia constitución. Y no tengo color, tacto, ni dimensión; me resultan extraños" (XIII.1). La introversión de la mente lleva a la realización de que la consciencia humana es un espejismo dentro de la consciencia cósmica, de modo que, al trascender los condicionamientos espaciales y temporales, se verifica que simultáneamente "estoy en el cielo, en la tierra, en el agua, en el aire; estoy en los animales y en las plantas; en el vientre materno, antes del vientre materno, después del vientre materno; en todas partes" (XIII.11). Pero todo esto es demasiado sutil para la mente ordinaria (*logos*) porque escapa a la percepción normal de los sentidos; "Ahora me ves con tus ojos, hijo mío, pero viéndome a través de la mirada corporal no comprendes lo que soy; no puedo ser visto con tales ojos, hijo mío" (CH XIII.1)[129].

Uno de los más significativos textos herméticos concluye así; "Pues tú eres todo cuanto soy yo; eres todo cuanto hago; eres todo cuanto digo. Tú lo eres todo, y no existe nada más; lo que no es, tú lo eres. Tú eres todo cuanto ha llegado a ser; tú eres lo que no ha llegado a ser" (CH V.11). Repárese en la afirmación "Pues tú eres… soy yo" que ya aparece en el *Libro de los Muertos*; "tal es él… tal soy yo" (cap. 64)[130]. En ese desplazamiento de la luz hacia la mente-*nous*, la consciencia humana ha dejado de identificarse con un cuerpo y unos pensamientos individuales para integrarse en la consciencia cósmica. Para conocer a Dios es necesario identificarse con El, porque sólo lo semejante conoce a lo semejante (CH XI.20) ¿Cómo explicar ese estado del Ser en el que ya no hay sensación de "yo" alguno? Es más ¿cómo explicar la paradoja de que la visión, comprensión o realización de formar parte de una Consciencia única se verifique desde un cuerpo-mente individual? Ciertamente, si no hay identificación con un "yo" personal, tampoco existe un "tu" o un "el" porque solo exis-

[129] Como dice un texto sufí "si camina sobre la arena, no deja ningún rastro; si camina sobre la roca, sus pies marcan su huella. Si está al Sol, no proyecta sombra; en la oscuridad, una luz sale de él". La cita en René Guénon, "¿Está el espíritu en el cuerpo o el cuerpo en el espíritu?", en *Iniciación y Realización espiritual*, Madrid, 2006, pp. 220 y ss.

[130] También constatada en los *Papiros Mágicos Griegos;* «Tú eres yo y yo soy tú, tu nombre es mi nombre y el mío es el tuyo» (*PGM* VIII.38-40; también en XIII 793, V 145 y XII 227.

te el Inefable, "aquel que es Único" (CH X.14). Por eso, esta modalidad de comprender el universo que caracteriza al "iniciado" es representada en las diversas tradiciones védica, griega, judía, cristiana, islámica… por la fórmula "tu eres yo y yo soy tu". Con ello se quiere expresar que si "yo" soy "tu", en rigor, es porque no existe ni un "yo" ni un "tu" sino el Ser Único. Por tanto, la creencia en una existencia individual es consecuencia de un error de perspectiva.

LA MEDITACIÓN EN LA TRADICIÓN (CÁBALA) JUDÍA

> "¿Quién hay para mí en el cielo sino Tú? Estando contigo, no hallo gusto ya en la tierra." (Salmos 73:25).
>
> "Yo soy Yahweh y no hay nada más" (Isaias 45, 5).

Etimológicamente, la palabra *Kabbala* viene del verbo *Kabbal* que significa "recibir". Por tanto, se refiere a la "tradición", a aquello que se "recibe" (*kibbel*), es decir, a una «enseñanza que pasa de la boca al oído» y que se remonta a los profetas del Antiguo Testamento. Pero como en toda transmisión o tradición espiritual, el núcleo interno de la Cábala no puede enseñarse intelectualmente porque sólo cabe interiorizarla, experimentarla y hacer de ello una forma de vida. De hecho, muchos cabalistas explican que la Cábala no se *aprende* sino que se *recuerda* dado que, en esencia, se trata de recuperar el estado de intimidad con Dios que poseía la Humanidad o el Hombre arquetípico (Adán) en el Paraíso antes de la Caída. El núcleo más interno de la enseñanza se simboliza en la transmisión del Nombre secreto de Dios como la más alta y comprensible manifestación de la divinidad. Más allá de ello, la experiencia es inefable, no verbal, y no puede ser comunicada o enseñada sino vivida y experimentada. De ahí que los maestros de Cábala digan a sus discípulos que "no puedo decir más", "ya lo he explicado por la palabra de la boca", "esto es un secreto…"[131].

[131] En las últimas décadas las investigaciones sobre la Cábala se han visto enriquecidas gracias a los notables trabajos de autores como Gerschom Scholem, *La cábala y su simbolismo*, Madrid, 1979; *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala,* Barcelona, 1994; *Las grandes tendencias de la mística judía* Madrid, 1996; Los temas abordados en estas obras han sido desarrollados por el mismo autor en *Kabbalah*, Jerusalén, 1988, donde reunió sus trabajos publicados en la *Encyclopedia Judaica*. La obra ha sido traducida al castellano en dos volúmenes: *Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*, y *Grandes temas y personalidades de la Cábala*, Barcelona, 1994. Muy esclarecedor es Jay Michaelson, *Todo es Dios. La corriente radical del judaismo no-dual*, Madrid, 2010. Puede consultarse también *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid, 1998.

Para un eminente cabalista actual, "cábala es el término tradicional y el que más habitualmente se emplea para las enseñanzas esotéricas del judaísmo y la mística judía"[132]. Como tal, contiene doctrinas sobre metafísica, cosmología, psicología, magia, etc. pero, esencialmente su núcleo más interno trata de la ciencia o arte de la meditación.

Respecto a los orígenes de la Cábala, los místicos judíos explican que en el Monte Sinaí Dios entregó a Moisés no solo la Ley escrita (la Torah[133]) sino también una Torah no escrita que debía ser confiada o enseñada *de la boca al oído* sólo a aquéllos que buscaran un mayor conocimiento de Dios. La Cábala sería precisamente la parte esotérica de esa Ley oral. Otros cabalistas van más atrás y remontan el origen de la tradición a los ángeles que fueron instruidos por Dios. Uno de ellos fue el arcángel Metatrón que, transfigurado bajo la forma de Enoc "anduvo con Dios y desapareció porque Dios se lo llevó" (Génesis, 4,24), es

---

También es útil la cónsulta de Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany, 1988 y la síntesis del mismo autor *Kabbalah; New Perspectives*, New Haven-Londres, 1988. Por su claridad y enfoque empírico es imprescindible la lectura de Aryeh Kaplan; *Meditación y Cábala*, Barcelona, 1982, *Meditación y la Biblia*, Madrid, 2004, *Sefer Yetzirah. El libro de la creación. Teoría y práctica*, Madrid, 1994; P. Besserman, *Cábala y misticismo judío. Inroducción a la filosofía y práctica de las tradiciones místicas del judaismo*, Barcelona, 1998 y otros trabajos que citaremos oportunamente.

[132] G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, cit., p. 11. Para este autor la Cábala comprende el misticismo (experiencia que, por su propia naturaleza, no puede ser transmitida sino a través de símbolos y metáforas) y el esoterismo o metafísica (conocimiento intelectual e intuitivo conducente a las prácticas meditativas). No obstante, precisa que la Cábala no es una mística si se entiende por ello la búsqueda de la comunión con Dios mediante la aniquilación del individuo (*bittul ha yas*) dado que muchos cabalistas persiguen la realización considerada como logro individual; "si por mística se entiende la unificación directa, inmediata con Dios, entonces, no existe mística en absoluto dentro del judaísmo... Pero si se define la mística como una consciencia o una percepción experiencial de realidades divinas, entonces existe una mística judía en formas múltiples y con múltiples facetas". En todo caso, ni siquiera en el éxtasis supremo se salva "el abismo infinito que media entre el alma y el Dios-Rey sobre su trono". Contrariamente, en la mística cristiana la decisión unificadora *en torno a* Dios aparece más explícita en el ideal del monje en cuanto *monachos*, no en el sentido de solitario, sino de indiviso, de unificado. Sobre esto también es interesante P. Schäfer, *El dios escondido y revelado, Madrid*, 1996.

[133] La palabra *Torah* también significa "riego", porque la palabra de Dios es como el agua de lluvia que cae del cielo para hacer germinar la tierra y en última instancia, restaurar el jardín del Edén.

decir, que no conoció la muerte. Reapareció luego bajo la forma del rey Melquisedec, que inició a Abraham (Génesis 14,18-20), el cual a su vez inició a Isaías, éste a Jacob y, mediante una transmisión ininterrumpida, llegó hasta Moisés, a quien el Señor se dirigió en estos términos: «He hecho mi revelación en la zarza, y he hablado a Moisés. Y le he participado gran número de mis maravillas. Y le he manifestado los secretos y el fin de los tiempos. Y le he ordenado: "Estas palabras, decláralas; aquéllas, ocúltalas"».

De hecho, la mística judía en general, ha centrado sus técnicas y métodos tanto doctrinales como prácticos, en torno a los tres ejemplos de visiones o raptos extáticos mencionados en el Antiguo Testamento; 1º la visión de la escalera de Jacob por la que descendían y subían los ángeles; 2º la visión de la zarza ardiente de Moisés en la que Dios mismo revela su Sagrado Nombre y 3º la visión del carro y palacios de Ezequiel. Desde antiguo se ha considerado que tales relatos contenían, en sí mismos, una información esotérica que mostraba o facilitaba el método para intentar reproducir tales raptos o visiones proféticas.

El Talmud menciona los *sitre torah* o *raze torah* (secretos de la Torah) que están en posesión de los cabalistas, es decir, de los *baale ha-sod* (poseedores del misterio), los *maskilin* (los que comprenden), los *hakame leb* (los de corazón sabio; vid. Exodo 28,3). En el Zohar se les llama *bene hekala malka* (hijos del palacio del Rey) o *yadee middin* (los que conocen las medidas perfectas), *inon de-allu u-nefaku* (los que entraron [en el jardín] y salieron [sin daño]) o *baale ha-abodah* (señores del servicio [a Dios]).

El Talmud y la Torah escrita tienen varios sentidos o significados que han de ser desentrañados adecuadamente. Ya Orígenes comentaba que un sabio "hebreo" le había confesado que las Sagradas Escrituras se asemejaban a una gran casa con muchísimss habitaciones cerradas. Como todas las llaves estaban cambiadas de cerradura, resulta necesario encontrar la llave adecuada[134]. En

[134] Orígenes, *Selecta in Psalmos* (sobre el Salmo I), en Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 12, col. 1080.

sentido simbólico se dice que cada palabra posee seiscientos mil "rostros" o significados, según el número de los hijos de Israel, de modo que sólo con la dedicación y la disposición adecuadas podría penetrarse en los significados ocultos de la palabra de Dios o, utilizando una expresión cabalista, el Nombre secreto de Dios. Ciertamente, la palabra (el Nombre) de Dios puede ser "oscura, pero hermosa" (Cantares 1,5). De entre los diversos ejemplos para ilustrar esto, podemos mencionar el siguiente; algunos cabalistas explican que para conocer el Nombre secreto de Dios han de *realizar* el versículo 1,3 del Cantar de los Cantares: "Las doncellas (*Alamot*) te aman", pero para ello hay que percatarse de que el texto no dice *Alamot* sino *Al mot* (sobre la muerte), que entonces ha de traducirse como que "el que está sobre la muerte te ama", lo que significa que cuando un hombre es piadoso será amado hasta por el Angel de la muerte, que le franqueará el paso para conocer el Nombre de Dios.

I.- FUENTES Y TEXTOS

Para explicar sus prácticas meditativas, la literatura cabalista se sirve de los comentarios rabínicos (Talmud) a los libros bíblicos, especialmente al Pentateuco, los Salmos, el Cantar de los Cantares, el Libro de Ruth y los Proverbios (*Mislé*) de Salomón. Las primeras referencias a una práctica de meditación judía aparecen en una serie de relatos denominados *Maase Merkava* (literalmente «Doctrina u Obras del Carro») en referencia al carro (*Merkava*) descrito en el libro de Ezequiel y en Crónicas 28,18. Los temas centrales se datan en los siglos I y II aunque su desarrollo textual se inicia a partir del siglo III. Tenían por objeto experimentar la realidad divina mediante un viaje extático a través de los siete «palacios» (*Hekalot*) o moradas celestiales, superando el celo y hostilidad de los guardianes del umbral, hasta llegar al Paraíso y contemplar el Trono de Dios. Igualmente, en los primeros siglos de nuestra Era se redactaron una serie de textos sobre las prácticas y técnicas meditativas que se agruparon bajo el título de *Maase Bereshit* («Doctrina o Hechos de Creación») por basarse en las primeras palabras del Génesis relativas a la Creación (*Bereshit*).

Entre los textos cabalista más estudiados se encuentran el *Sefer Yetzirah* (literalmente, libro de la Formación), el *Sefer ha-Bahir* y el *Zohar*. El primero de ellos es un manual de instrucciones redactado entre los siglos III y IV que describe ciertos ejercicios esencialmente basados en la combinación de dos técnicas distintas de meditación; las permutaciones de las 22 letras del alfabeto hebreo con las diez sefirot configurando en total los 32 senderos de la sabiduría. Respecto al *Sefer haBahir* aparece en Provenza entre los años 1150 y 1200 recogiendo influencias de una tradición gnóstica y neoplatónica muy anterior[135] que convierte la visión de la *Merkava* en poderes de Dios que emanan (eones) de la Gloria divina (*Kabod*).

Por su parte, el *Zohar*[136] o "libro del Esplendor" es un extenso comentario al Pentateuco y a la Torah que fue redactado en Castilla a finales del siglo XIII probablemente por Moisés ben Sem Tob de León cuya extraordinaria difusión obedece a que se redactó deliberadamente con el antiguo estilo de un Midras o comentario a la Torah, haciendo creer a muchos judíos que era realmente un antiguo texto dotado de autoridad.

La Cábala, aun siendo una corriente esotérica propia de la mística y de la religión judía[137], se ha enriquecido con aportacio-

[135] Vid. G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, cit., p. 61.
[136] *El Zohar*, 3 vols., Barcelona, 2006.
[137] Aunque la exposición de las principales corrientes cabalistas surgidas desde la Edad Media no es objeto de este estudio, al menos debemos mencionar que los orígenes medievales de la Cábala se sitúan en España (los centros de Toledo y Gerona fueron de los más importantes) y en Provenza, destacando Moisés ben Nahmánides (1194-1270) o Abrahán Abulafia (1240-1292) quien, tras viajar por España, Italia y Oriente y contactar con maestros de Cábala y cofradías sufis, escribió varios tratados de iniciación a la meditación incorporando técnicas de combinación de letras y Nombres de Dios. La expulsión de los judíos en 1492 contribuyó a difundir la Cábala por Europa, Asia y norte de Africa hasta el punto de que uno de los grupos establecidos en Palestina originó poco tiempo después el llamado centro de Safed, cuyo principal representante fue Moisés ben Jacon Cordovero (1522-1570) e incluso Isaac Luria (aunque solo se incorporó a la comunidad de Safed tres años antes de morir). Sobre esto vid. A. Muñiz-Huberman, *Las raices y las ramas. Fuentes y derivaciones de la Cábala hispanohebrea*, México, 1993, pp. 105 y ss; Moshe Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Albany, 1988.

nes de otras corrientes esotéricas y religiosas, desde las más cercanas como la comunidad de Qumran, hasta el gnosticismo y neoplatonismo. En efecto, se han señalado influencias de los esenios de Qumrán; es el caso, por ejemplo, de determinadas afinidades linguísticas y litúrgicas en las oraciones como la costumbre de terminar los salmos con la *quedusah* o "santificación" pronunciada por Isaías en el Templo al contemplar a los querubines; "Santo, Santo, Santo, YHWH Sebaot, llena está toda la tierra de tu Gloria" (Isaías 6,3).

La literatura de los *Hekalot* (Palacios) y de la *Merkava*, en su origen, tiene semejanzas con textos gnósticos como el libro *Pistis Sophia* del siglo III y IV y los papiros mágicos griegos[138]. Igualmente, la distinción cabalista de los tres niveles superiores del alma (*Nefesh*, *Ruach*, y *Neshamah*) procede de las especulaciones de judíos neoplatónicos como Abrahán ibn Ezra o Abrahán bar Hyya.

A partir del siglo III la doctrina gnóstica de los "eones" que llenan el pleroma influye en la concepción de las diez sefirot y 32 senderos como emanaciones, *middot* (medidas) o cualidades de Dios. Igualmente, "los estratos más antiguos del *Sefer ha-Bahir* procedentes del Este, prueban la existencia de opiniones claramente gnósticas en un círculo de judíos creyentes de Babilonia o Siria, que conectaban la teoría de la *Merkava* con la de los eones… (Por su parte), la doctrina de los sefirot y el sistema de lenguaje apunta influencias neopitagóricas y estoicas"[139]; el énfasis en la doble pronunciación de los *begad-kefat* es estoico. El concepto cabalista de "letras elementales" o letras que también son elementos y que, por ejemplo, aparece en el *Sefer Yetzirah* como *otiyyot yesod,* es una tradución procedente del concepto griego

[138] Hemos de señalar la semejanza entre las fórmulas o conjuros para conseguir un *demon* asesor que aparecen en los papiros griegos de magia, y la práctica cabalista para formar un *golem*; vid. *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, 1987, pp. 53-54; "práctica mágica para conseguir un *demon* como paredro asesor para todo fin"; o en p. 55, "carta de Pnutis a Cerix conteniendo una práctica compleja para conseguir un *demon* asesor".

[139] G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, cit. p. 34 y 39. Sobre la influencia de la filosofía y el misticismo griego, gnóstico y esenio en la cábala vid. la obra citada, pp. 25, 39 y 40.

stoicheia que significa tanto "elementos" como "letras". El "sellado" de los confines del universo con el sagrado Nombre de YHWH que, por ejemplo, aparece en el *Sefer Yetzirah*, tiene su equivalente en la transcripción griega IAO o IEU, usual en textos gnósticos y papiros griegos de magia, con la que se delimitan las fronteras del cosmos. No sabemos hasta que punto "El autor del *Sefer Yetzirah* desconocía todavía los símbolos de las vocales hebreas y en lugar de las vocales griegas usó las consonantes hebreas yhw, que son tanto vocales, como consonantes del *tetragrammatón*"[140]. En definitiva, es probable que la mística judía de la Merkava sea una derivación del gnosticismo judío del que tomó 1º las técnicas de permutación de letras del alfabeto judío, 2º la importancia de los Nombres divinos, 3º las contraseñas, signos y sellos para atravesar las moradas celestes y 4º las especulaciones aritmológicas[141].

Un caso particularmente interesante es el de los *libros de Ieu*[142] que describen el ascenso del gnóstico por las sesenta moradas celestiales que ha de atravesar memorizando previamente los nombres de sus guardianes, los sellos, diagramas, mapas, etc., y especialmente el nombre de los sesenta *Ieus* derivados del *Ieu* primordial (*Ieu* es el equivalente fonético de YHWH). La dificultad para aprender tal cantidad de conceptos movía a la divinidad a apiadarse del peregrino hasta el punto de revelarle la clave maestra de nombres, números y sellos para continuar su ascenso. Sin embargo, como los *libros de Ieu* fueran traducidos del copto al griego, eso sitúa su horizonte cultural en el ambiente esotérico egipcio del paso del alma a través de las diversas moradas que describe el *Libro de los Muertos*. Y en efecto, como han señalado estudios posteriores, el gnosticismo[143] bebe a su vez de los textos de la magia y hermetismo helenista influidos, a su vez, por la cultura egipcia y asiriobabilónica. Así, por ejemplo, está documen-

[140] G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, cit. p. 40.
[141] G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism an Talmudic Tradition*, Nueva York, 1965.
[142] La transcripción y traducción inglesa puede consultarse en Violet McDermont, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, Leiden, 1978.
[143] Sobre las técnicas de meditación y visualización de los gnósticos vid. Giovanni Casiano, "La visione in Marco il Mago e nella gnosti di tipo sethiano", en *Augustinianum* 29 (1989), pp. 123-146.

tada la presencia de técnicas de numerología y de filología de permutación en las tablillas asiriobabilónicas[144]. También resultan patentes las influencias vertidas en la Cábala por la literatura ascética cristiana y la literatura de los sufís[145], sobre todo a partir del siglo XI.

II.- FINALIDAD DE LA MEDITACIÓN

El propósito final del cabalista o místico se describe metafóricamente como alcanzar la visión del "rostro de Dios", conocer el "nombre de Dios", gozar de su presencia... En Moisés se simboliza el deseo de todo místico cuando pide a su Señor: "dime tu nombre"; "descúbreme tus proyectos"; "muéstrame tu gloria" (Éx 3, 13; 33, 12; 33, 18; cf. también Num. 12, 8). Más precisamente, la búsqueda de la Iluminación o Realización espiritual es denominada *Ruach Ha-Kodesh*, literalmente el "Espíritu Santo". Esta palabra aparece repetidas veces en la Biblia. Por ejemplo, en los *Salmos* el rey David describe la Iluminación o contemplación de Dios como "pureza del corazón", "rectitud de espíritu", "unión con el espíritu Santo":

"Crea en mí, oh Dios, un corazón puro,
Y renueva un espíritu recto dentro de mí.
No me eches de Tu presencia,
Y no quites de mí Tu Santo Espíritu [*Ruach Ha-Kodesh*]" (Salmos 51, 12-14).

Evidentemente, como los caminos del Señor son inescrutables y el viento del Espíritu Santo sopla donde quiere, la unión con *Ruach Ha-Kodesh* es un don que "desciende" con independencia de los esfuerzos ascéticos que se hagan. No obstante, suele decirse que los esfuerzos de purificación en la búsqueda espiri-

[144] Es la tesis de Alasdair Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Work of Assyriam and Babyloniam Scholars*, Oxford, 1986.
[145] En esta tendencia judía de influencia sufí cabe mencionar a los cabalistas afincados en la España musulmana que incluso escribían en árabe y no en hebreo; es el caso de *Hobot ha-lebabot* (Deberes del corazón) escrita por Bahya ibn Paquda.

tual no son condicion suficiente, pero sí necesaria, para alcanzar la Gracia (*Ruach Ha-Kodesh*). Por tanto, la Cábala recomienda diversos medios tales como una intensa devoción, el estudio de la Torah, la oración, etc. y especialmente, la meditación entendida como método para alcanzar la contemplación (*hitbonenut*) de Dios[146].

En algunos pasajes, la Biblia describe la experiencia mística o profética como algo somáticamente traumático, pero espiritualmente delicioso. En Génesis 15, 12 se dice que cuando Abraham entró en trance, sus miembros se estremecieron, su cuerpo desfalleció "y un enorme y tenebroso pavor se apoderó de él". El propio Daniel asegura que cuando "Tuve aquella gran visión y me sentí impotente. Mi aspecto quedó destruido y me abandonaron las fuerzas. Oí el sonido de sus palabras, y caí en tierra sumido en un profundo trance" (Daniel 10, 8). Los sentidos y la mente del profeta se desconectaron de toda percepción exterior y quedó a merced de un influjo espiritual. La razón de esta contradictoria experiencia se debe a la desconexión momentánea de la consciencia con el cuerpo-mente, lo que implicó la verificación de la existencia de una consciencia extracorporal y la aparición de una forma de cognición especial y superior.

¿Puede ser descrita la experiencia mística de la visión de Dios? La mística universal es unánime en que no hay salmo, poesía, canto ni metáfora que pueda explicar ese estado de paz y bienaventuranza. De hecho, algunos místicos no lo consideran una experiencia sino la verificación de la naturaleza real (espiritual) del Hombre. Y en efecto, el Espíritu no consiste en ningún estado ni puede ser experimentado porque *Es* antes de la aparición de toda Creación o experiencia. Las llamadas experiencias místicas o visiones de Dios, en última instancia, no son más que una interpretación humana de la manifestación del Aliento de Dios. El

[146] "La meditación es fundamentalmente un medio para conseguir la liberación espiritual. Sus diversos métodos están diseñados para aflojar la atadura de lo físico y permitir al individuo ascender al dominio de lo espiritual y trascendente. Del que culmina esta empresa con éxito se dice que ha conseguido el *Ruach Ha-Kodesh*, el Espíritu Santo, que es el término hebreo general para designar la Iluminación", A. Kaplan, *Meditación y Cábala,* cit., p. 17.

profeta Elías dijo que "Dios no estaba en el ruido… Dios no estaba en el fuego" (1 Reyes 19, 11,12). Está escrito que nadie puede ver a Dios; "Ningún hombre me verá y seguirá vivo" (Éxodo 33, 20). Como dice el Zohar, todas las cosas son desde la perspectiva de quienes las reciben, "todo esto se dice solo desde nuestro punto de vista, y todo es relativo a nuestro conocimiento" (2, 176 a).

En todo caso, la contemplación de Dios es considerada una experiencia renovadora y radical que mata al hombre viejo y le transforma en un hombre nuevo. Por eso es denominada *la muerte del beso de Dios*; "que me bese y que me toque con el santo beso de su boca…" (Cantar 1,2), porque ese beso que mata el falso "yo" proporciona la consciencia de la propia inmortalidad, lo que equivale a matar a la muerte misma. El *Sefer Yetzirah* la describe como un "correr del corazón" (1, 8). Este Corazón es el "Corazón del cielo" del que partió el Verbo de Dios que se manifestó en el Sinaí; "Y os acercasteis y os pusisteis al pie del monte; y el monte ardía en fuego hasta el corazón del cielo, entre tenebrosa nube, y tinieblas. Y YHWH os habló desde el medio del fuego, vosotros oiais rumor de palabras, pero no percibiais figura alguna, sino solo una voz" (Deuteronomio 4, 11-12).

Esa intimidad o unión espiritual está en el aquí y en el ahora siempre. Por eso, tras meditar, David dice que "Me despierto y aún sigo contigo" (Salmos 139, 18) dado que, como advierte Joseph Albo (1380-1435), yo no soy "algo que esté separado de Ti". En ese presente eterno o *ahora*, la Iluminación (*Haskalah*) unifica la consciencia de modo que desaparece la distinción entre el "pensador" (*Maskil*), el pensamiento puro (*Sekhel*) y el concepto pensado (*Muskal*). En última instancia, no cabría decir "yo soy Él", o "yo estoy en Ti", ni "todos somos en Uno" porque ya no hay "yo", ni "tu" ni "el", ni siquiera Uno. De manera clara, la metafísica judía, por ejemplo el *Sefer Yetzirah*, no dice que Él es Uno (*Ejad*) sino que es Único (*Yachid*), porque no se puede describir a Dios con ninguna cualidad ni adjetivo. En efecto, la idea de "unidad" introduciría toda la serie numérica y, con ella, un elemento de pluralidad. De esta manera, "Dios" quedaría convertido en otro concepto más. Dios no es Uno sino Único, no admite

alteridad. Por eso en Eclesiastés 4, 8 se aclara que "hay Uno, pero no tiene segundo. No tiene ni hijo ni hermano".

La idea de que para contemplar el rostro de Dios es necesario vaciarse de sí mismo (en referencia al *ego*), queda expresada en la etimología de la palabra "profeta". En el lenguaje hebreo las palabras "profeta" y "profecía" tienen un sentido distinto del que les atribuye el lenguaje actual. Profeta no es el que adivina o predice el futuro, sino el que se comunica o entra en intimidad con Dios. En hebreo, la palabra *Navie* ("profeta") procede de la raiz *Navuv* que significa "hueco", como Job 11, 12; "Un hombre hueco (*navuv*) ganará el corazón". Profeta sería quien se vacía por completo de todo su *ego* para servir de canal al Espíritu Divino. Así hay que interpretar la afirmación del rey David en Salmos 109, 22: "Mi corazón está hueco dentro de mí", es decir, vaciado de ego y lleno del Espíritu. La Torah define como profecía la comunicación de Dios con los hombres piadosos que se encuentran en estado de trance, sueño o en la debida disposición; "[Si hay un profeta entre vosotros, Yo, Dios] me daré a conocer a él en una visión y en sueños hablaré con él" (Números 12, 6)[147].

Si la aspiración o meta del místico es alcanzar la Iluminación o *Ruach Ha-Kodesh* ("Espíritu Santo"), para el cabalista es claro que con determinadas cualidades y bajo ciertas condiciones el

[147] Por influencia de judíos neoplatónicos como Abrahán ibn Ezra o Abrahán bar Hyya, los cabalistas distinguieron tres niveles superiores del alma que denominaron *Nefesh*, *Ruach*, y *Neshamah*. *Nefesh* deriva de la raíz *Nafash* ,"descansar", como en Éxodo 31:17; "…y en el séptimo día dejó de trabajar y descansó (*Nafash*)". *Ruach* se traduce a menudo como "Espíritu" o "viento". Y *Neshamah* deriva de *Neshimah*, "aliento". Para entender la diferencia entre los tres estados, cabalistas como Isaac Luriah (el Ari) recurren a la metáfora de Dios como soplador de vidrio. El soplador introduce el aliento (*Neshimah*) en un tubo para crear un recipiente, sopla para que ese aliento, en forma de viento (*Ruach*), atraviese el tubo y penetre en el recipiente que ha de ser modelado. Seguidamente viene el descanso (*Nafash*). En Génesis 2:7 se dice que "Entonces Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento (*Neshamah*) de vida". *Neshamah* es el nivel superior del alma al que se accede a través de *Ruach* que actúa como intermediario. Por eso, cuando Dios desea iluminar a una persona, lo hace por medio de *Ruach*. Entonces se dice que el individuo ha alcanzado *Ruach Ha-Kodesh*; "Hasta que sobre nosotros sea derramado el Espíritu (*Ruach*) de lo alto" (Isaías 32:15) En todo caso, para la Cábala, la revelación de la propia Gloria de Dios derivada del movimiento del alma (*Neshamah*) es superior a *Ruach Ha-Kodesh*.

hombre puede vaciar su ego y ser recipiente para la Sabiduría (*Chakhmah*) y el Entendimiento (*Binah*). La Biblia las compara con el agua de lluvia que puede ser usada por cualquiera que tenga el recipiente adecuado para contenerla. Por ejemplo en Isaías 55, 9-11 se dice que el pensamiento de Dios (*Chakhmah*), está tan por encima de la mente humana como el cielo sobre la tierra. Equipara la lluvia que desciende del cielo a la Sabiduría que Dios derrama entre los hombres. Ahora bien, mientras la Sabiduría puede ser alcanzada por el esfuerzo y dedicación voluntaria del hombre, *Ruach Ha-Kodesh* viene de fuera como un don o gracia de Dios. La Iluminación acontece no por voluntad propia sino por gracia de Dios. Y en tal caso, tampoco cabría hablar de Iluminado, porque tal estado no refleja una circunstancia personal ni un logro individual, sino un acontecimiento supraindividual. Por eso se diferencia entre el agua (*Chakhmah*) que cae por sí misma, y el Aliento (R*uach Ha-Kodesh*) que es soplado hacia abajo porque es una gracia concedida por intervención directa de Dios. En suma, *Ruach Ha-Kodesh* viene de arriba y no puede ser alcanzado por ningún esfuerzo del hombre. Esta *Ruach Ha-Kodesh* es el "aliento de Dios" mencionado en el Éxodo 31,3; "Le llenaré con el Aliento de Dios, con Sabiduría, Entendimiento y Conocimiento" Solo ese Espíritu puede animar lo que es materia inerte, pues "Hace que su aliento (Ruach) sople y las aguas fluyan" (Salmos 147, 18).

III.- TÉCNICAS DE MEDITACIÓN

Para el profano que se acerca por primera vez a la Cábala, la aparente profusión de escuelas, técnicas y métodos meditativos que aparece en la literatura cabalista, pueden producir la impresión de estar ante un conjunto doctrinal dominado por el subjetivismo y la libre creación del místico. Sin embargo, la aparente diversidad de métodos o de escuelas en la Cábala no es sino el reflejo de que en el camino hacia Dios, no hay una única vía; "La cábala no es un sistema único con principios básicos que puedan explicarse de manera simple y rectilínea, sino que consiste más bien en una multiplicidad de métodos diversos"[148]. Para ciertas

[148] G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, cit. , p. 113.

personas, la conversación íntima con Dios puede ser tan elocuente como la más profunda meditación. De hecho, toda intimidad con Dios es ya de por sí una forma de meditación. Las personas con mayor sensibilidad visual preferirán concentrarse en la luz de una vela o cualquier otro objeto que pueda conducir a una experiencia de unidad o de vacío de pensamientos. La repetición de determinadas oraciones o palabras puede servir para centrar la mente, como igualmente puede inducirse un profundo estado de meditación mediante la concentración en sonidos, olores, sabores o, incluso, en movimientos corporales. Respecto a esto último, la Biblia refleja algunas de las posturas más comunes de la mística judía. En la Tradición judía es usual la "oración de pie" (*Amidah*) con los pies juntos, emulando la postura de los ángeles. Otros textos mencionan la meditación sedente. Varios pasajes bíblicos mencionan la meditación en postura arrodillada y las manos extendidas hacia el cielo. Así, Salomón: "Se arrodilló… y extendió sus manos al cielo" (2 Crónicas 6, 13). También Esdras dice: "Me postré de rodillas y extendí mis manos hacia el Señor mi Dios" (Esdras 9, 5). Por su simbolismo y antigüedad también se practica la llamada "postura profética", de rodillas y con la cabeza entre las piernas: "Elías subió a la cumbre del Carmelo y, postrándose en tierra, puso su rostro entre las rodillas" (1 Reyes 18, 42). Junto a estas posturas, también se establecieron una serie de signos corporales característicos de los diferentes estadios de la meditación de modo que se enseñaba cuándo habían que estar de pie, sentarse o ponerse de rodillas, cómo regular el aliento o reaccionar ante la sudoración excesiva o el mareo, etc. A este respecto, uno de los cabalistas más notables fue el hispano Abraham Abulafia (1240-1300). Buen conocedor de los ejercicios de respiración, cantos, movimientos corporales y ejercicios de visualización del sufismo (mística musulmana) y del yoga hindú, decidió incorporarlos a la mística judía. Así, por ejemplo, Abulafia asoció determinados ejercicios de respiración[149] y movimientos de cabe-

[149] Dado que la respiración es una actividad mecánica o inconsciente, pertenece a la conciencia *Chakhmah*, pero si se ejerce sobre ella algún tipo de control o autorreflexión entonces pasa a la esfera de *Binah*. Ello implica que el control consciente de la respiración sea una técnica para reunir ambos estados de consciencia. Para el ejercicio de la meditación son necesarias predisposiciones: "Purifica tu cuerpo, elige una mansión solitaria […] siéntate en la celda y no reveles tu secreto a nadie […] abstrae tus pensamientos de las vanidades del mundo. Cúbrete

za con la visualización de las letras del alefato hebreo. De hecho, algunos cabalistas mantienen la tesis de que los nombres y formas de los puntos vocálicos hebraicos se usaron con intención mística y se tomaron de los movimientos de cabeza asociados con sus sonidos. Por su simbolismo, tal ejercicio es particularmente notable cuando se asocia a la letra *Alef*, cuyo valor numérico 1 expresa la unidad con Dios.

Son numerosas las técnicas empleada por los cabalistas para facilitar la concentración. Una de ellas consiste en mirar fijamente un objeto (semejante a la técnica del tatrak hindú) o, incluso, cada una de las letras del Nombre de Dios. En el libro de Ezequiel encontramos otra forma de aquietar la mente mirando fijamente dentro del agua. El versículo posee un claro simbolismo dado que se trata del agua del río Kebar (en hebreo: «ya»), porque representa que lo que estamos buscando está justamente en el aquí y en el ahora, es decir, en el presente eterno, reflejado siempre en el «agua» de la conciencia.

Hay otra técnica que permite borrar todo pensamiento de la mente, para alcanzar un estado de conciencia sin pensamientos verbales (*Chakhmah*). En el *Sefer Yetzirah* se dice que Abraham "Ató a su lengua las 22 letras de la Torah… las sumergió en agua, las encendió con fuego, las agitó con aliento" y "miró, vio, entendió, instigó, grabó y talló, y tuvo éxito en la creación" (6, 7).

---

con el chal de la oración y pon sobre tu cabeza y tus manos los *tefilin*, a fin de que puedas llenarte del temor de la *Shejiná* que está cerca de ti. Limpia tus vestidos y, si es posible, que todos sean blancos y que todo esto te ayude a conducir tu corazón hacia el temor y el amor de Dios […]. Comienza a combinar algunas letras o un gran número de ellas, a desplazarlas y combinarlas hasta que tu corazón se enardezca. En ese momento presta atención a los movimientos de las letras y a lo que puedes hacer moviéndolas. Y cuando sientas que tu corazón se enardece, cuando veas que por la combinación de las letras puedes captar cosas nuevas que no serías capaz de conocer por la tradición humana o por ti mismo […] emplea toda la profundidad del pensamiento en imaginar en tu corazón el Nombre y sus ángeles superiores, como si fueran seres humanos sentados a tu lado… [Al final del proceso] todo tu corazón será poseído por un violento temblor y pensarás que estás a punto de morir, pues tu alma, raptada por el conocimiento adquirido, abandonará tu cuerpo. Prepárate para elegir conscientemente la muerte y entonces sabrás que avanzaste lo suficiente para recibir el influjo divino […] cubre tu rostro y siente temor de mirar a Dios […]. Después, vuelve a la vida ordinaria, alégrate de tu suerte y ten por cierto que Dios te ama"; M. Idel, *L´expérience mystique d´Abraham Aboulafia*, Paris, 1989, pp. 152-160.

Los cabalistas explican que "grabar" se refiere al proceso meditativo de dibujar una letra en la mente. "Tallar" implica separar dicha letra del resto de los pensamientos concentrando la atención en esa letra hasta que desaparezcan todas las demás imágenes y pensamientos. Seguidamente la letra ha de visualizarse en aire transparente hasta alcanzar el nivel *Chakhmah*. Entonces la letra debe sumergirse y observarla como a través del agua. Es en ese momento cuando, según el *Sefer Yetsirah*, el iniciado debe "grabar y tallar el caos y el vacío, el cieno y el barro". En este estadio la forma y la sensación de individualidad parece disolverse por completo en un "caos y vacío" que hace que la imagen se enturbie como si se estuviera viendo a través de agua fangosa hasta que todo es envuelto por una negrura absoluta, como si uno estuviera enterrado en cieno opaco. En este punto no se experimenta sensación visual, física o intelectual. Entonces el iniciado puede ser tomado por un estado de conciencia *Binah* en el que se encuentra con un fuego o luz cegadora, que es el nivel en que uno "las enciende con fuego". A partir de ese estado puede acontecer la Iluminación.

La música es también una importante práctica mencionada en la Biblia para provocar el estado profético. Por ejemplo, cuando Eliseo intentaba ponerse en disposición de escuchar una revelación de Dios, decía: "Traedme ahora un músico. Y cuando el músico tocaba, la mano de Dios venía sobre él" (2 Reyes 3, 15). También Samuel dijo a Saúl: "Te encontrarás con una compañía de profetas que vienen de un lugar alto, guiados por arpa, tambor, flauta y lira, y ellos se profetizarán a sí mismo" (1 Samuel 10, 5). Sabemos de otros místicos, como Asaf, Hemán y Jedutún, que "profetizaban con el arpa, el laúd y el címbalo" (1 Crónicas 25, 1). La raíz de la palabra hebrea que significa música (*Nagen*) procede de la letra *Gimel*, que también origina la palabra *Mug* ("derretir"), porque la finalidad de la música es la de derretir o ablandar a quienes la escuchan. Con este propósito de derretir las resistencias emocionales (la soberbia, el orgullo, la vanidad) y disolver el ego era utilizada por los profetas; "Hablar de Tu amor por la mañana y de Tu fe por la noche; con un instrumento de diez cuerdas, con un laúd, con la meditación (*higayon*) sobre el arpa" (Salmos 92, 3,4).

La Biblia también refleja los momentos del día más propicios para la meditación. El momento más adecuado es a medianoche o antes del amanecer; "Levántate y medita por la noche al comenzar cada vigilia" (Lamentaciones 2, 19). También ese era el momento para el rey David: "Mis ojos se adelantan a las vigilias de la noche, para meditar en tu promesa" (Salmos 119, 148). Igualmente, la Cábala desarrolló diversas técnicas para evitar el sueño durante la meditación; "No entregaré al sueño mis ojos, ni dejaré que se rindan mis párpados" (Lamentaciones 132, 4).

Para el que se inicia en la práctica meditativa, puede ser necesaria la disciplina de un horario o momento para la meditación. Bien es cierto que, para un comprensor de su naturaleza real, no existe esa distinción de momentos o espacios porque El está en todo tiempo y lugar. Ya Baal Šem Tob enseñaba que Dios, meditación y actividad cotidiana eran la misma cosa, y que la *hawwanah* o conciencia concentrada no tenía por qué limitarse a un momento específico del dia o de la semana sino que podía practicarse en todo momento.

IV.- ETAPAS Y FORMAS DE LA MEDITACIÓN

A pesar de la discreción y reserva con que los cabalistas han guardado celosamente su tradición espiritual hasta el punto de comprometer su misma continuidad, las investigaciones de Moshe Idel y, sobre todo de Aryeh Kaplan[150], sobre los métodos contemplativos tradicionales de la mística judía, han contribuido notablemente a su mejor conocimiento. Los trabajos de este último autor sobre las antiguas técnicas de meditación judía han servido para reavivar el sentido originario de la Cábala como tradición espiritual. El estudio intensivo de técnicas orientales tradicionales, particularmente del Vedanta no dual y del sufismo, le han

[150] Moshe Idel, *Kabbalah; New Perspectives*, New Haven-Londres, 1988, pp.75-111 sobre las técnicas meditativas y extáticas. Las principales obras de A. Kaplan se han citado anteriormente, y en ellas nos basamos para buena parte de este trabajo. En concreto para esta cuestión vid. *Meditación y Cábala*, cit., pp 11 y 122.

servido a Kaplan para entroncar la Cábala actual con la antigua mística judía. De esta manera, numerosos textos de maestros cabalistas han podido ser reinterpretados adquiriendo un sentido y una riqueza mística en sintonía con la intención con la que fueron escritos. Conviene recordar que ya cabalistas del siglo XIII como Abulafia o Maimónides mencionaron la estrecha similitud de sus métodos meditativos con los practicados por los sufís: por ejemplo, la recitación del nombre de Dios (*dikra*). Así, las etapas y métodos de la cábala como la meditación *Hagah*, *Siyach* o la contemplación *Shasha* han adquirido perfiles nítidos a partir de sus estudios.

1.- Punto de partida; el flujo mental.

Por lo general se piensa que uno crea sus propias ideas y elige sus pensamientos. Pero esto no es así; basta cerrar los ojos y observar cómo aparecen innumerables pensamientos o imágenes más o menos teñidas emocionalmente, sobre los que no se tiene el menor control. Parece imposible no solo detener ese flujo sino también poder elegir el tipo de pensamientos que se prefiere. Pero lo cierto es que uno no puede elegir el tipo de pensamientos que desea; si uno pudiera elegirlos, elegiría siempre los buenos pensamientos, lo que no sucede siempre. Y es que, en buena medida, uno no puede elegirlos sino que se limita a reaccionar ante los diversos tipos de pensamientos que le surgen. Cuando uno cierra los ojos, ve pasar fugazmente toda clase de ideas e imágenes sin orden ni concierto. Y cuando uno intenta concentrarse en alguna de ellas, al cabo de unos segundos es arrollado por un alud de nuevas imágenes y pensamientos que se le superponen. En suma, el cerebro produce continuamente un tipo de estática o de flujo que, al aparecer tan incesante y constantemente ante la consciencia, acaba por provocar una empobrecedora identificación entre la consciencia y el pensamiento, haciendonos creer que no somos más que mente.

Precisamente uno de los primeros objetivos de la meditación es eliminar ese flujo o estática mental para facilitar la concentración en Dios, en Sí Mismo, en la Nada o en la Unidad, pues de manera semejante a como para Dios los pensamientos son infini-

tos "Son más que las arenas si los contara" (Salmos 139, 18), igualmente "Para Él, hay unidad en ellos" (Salmos 139, 16).

A ese estado ordinario de conciencia en el que la mente está llena de interferencias, "ruido de fondo", estemos o no con los ojos cerrados, es a lo que en Cábala se denomina el Entendimiento (*Binah*), es decir, pensamiento verbal. Cuando por medio de la debida concentración se logra eliminar la estática mental y la consciencia no está implicada en cavilaciones, aparece la Sabiduría (*Chakhmah*), es decir, una forma de *pensamiento* puro antesala del estado de plena atención o autoconsciencia distanciada del flujo mental. En los comienzos de la técnica meditativa es extraordinariamente difícil experimentar esta forma de *pensamiento puro* porque en el instante en que uno consigue vaciar la mente de pensamientos, surge el *pensamiento* de que "ahora ya no estoy pensando en nada". Por eso no hay que confundir el vacío de pensamiento (*Chakhmah*) con tener el pensamiento de vacío (lo que implica el modo de consciencia *Binah*).

Los primeros pasos en la meditación se encaminan a lograr ampliar el tiempo de permanencia en ese estado de consciencia *Chakhmah*, de vacío de pensamiento o de "pensamiento puro". Al principio dura unos segundos, más adelante, con constancia, se prolonga más tiempo. A esta lucha del meditador se refiere el libro de Ezequiel 1, 14; "Y las *Chayot* (querubines) corriendo y regresando, como la aparición del rayo". La mente puede, llegado el momento, concentrarse y ver las *Chayot* como un "relámpago", pero sólo por un instante. Los cabalistas hacen notar que "correr" denota *Chakhmah*, mientras que "regresar" se refiere a *Binah*. Aunque ese estado es tan "inestable como el agua" (Génesis 49, 4) puede estabilizarse. Por eso se dice que la consciencia *Chakhman* tiene dos modalidades; es fluida como el *agua*, pero puede ser retenida o fijada cuando adquiere la forma de la *nieve*.

Muchas técnicas de meditación de los cabalistas se basan en la recitación de lemas tipo mantra o de frases con especial carga simbólica. Al igual que en la tradición hindú, esa técnica tiene como objetivo liberar la mente del flujo mental que impide esta-

bilizarse en la paz y sosiego necesarios para alcanzar un estado de atención silente.

La búsqueda de versículos o salmos bíblicos especialmente adecuados para los distintos estadios de la meditación encontró en las visiones de Ezequiel o en las oraciones de Moisés o del rey David su mayor inspiración. Por ejemplo, la recitación de aquellos versículos del relato de la Merkava que describen la visión o contemplación de Ezequiel se consideraban especialmente idóneos para llevar a la persona a un estado místico; "El día cinco del mes cuarto del año treinta, estaba yo entre los cautivos, junto al río Quebar, cuando se abrieron los cielos y tuve visiones divinas" (Ezequiel 1, 1). Curiosamente, en el original hebreo este versículo y otros que siguen a continuación contiene 72 letras, lo que le confiere una significación especial (Ezequiel 1, 4 ó 26). En el libro del Éxodo (14, 19-21), hay tres versículos que también contienen exactamente 72 letras cada uno. De estos tres versículos deriva el Nombre de los Setenta y dos, y esto juega un importante papel en la meditación y simbología cabalística (los 72 peldaños de la escala de Jacob, los 72 ángeles que por ella suben y bajan; las 72 marcas *signacula* que se sacan de los 72 versículos del Psalterio, etc).

Igualmente, según el Midrash, los once Salmos que van del 90 al 100 se consideran oraciones pronunciadas por el propio Moisés para alcanzar la Iluminación porque "Moisés dijo estos once Salmos en la técnica de la profecía". Por tanto, un místico que recitara esas mismas oraciones con la disposición y actitud adecuadas podría contemplar *Ruach Ha-Kodesh*. Con el mismo fin, los cabalistas recitaban los Salmos que el rey David había pronunciado para alcanzar la Iluminación[151].

[151] A estos efectos, el Talmud distingue, de un lado, entre los Salmos recitados por el rey David después de haber alcanzado *Ruach Ha-Kodesh*, que son los que se inician con la frase: "De David, un Salmo" (*LeDavid Mizmor*) y, de otro lado, los Salmos que se inician con "Un Salmo de David" (*Mizmor LeDavid*), que son los invocados para alcanzar la Iluminación. Según ésto, al menos dieciocho Salmos fueron compuestos específicamente para alcanzar el más alto estado de contemplación.

Existen en la Cábala tres conceptos que expresan la idea de meditar y que se refieren a aspectos o etapas muy precisas de la meditación. Primeramente, la meditación *Hagah* que consiste en la repetición monótona de un sonido o frase para debilitar la estática mental y que es previa o preparatoria para otros tipos de meditación superior como la forma *Siyach* que es una suerte de autoindagación o examen de conciencia, o la meditación *Shasha* que se caracteriza por el ensimismamiento o arrobo interior y finalmente, la meditación denominada *Hitbonenut* que es la comprensión de uno mismo a través de la contemplación. Veamos cada una de ellas.

2.- La meditación Hagah.

Entrando en el terreno de las etapas y formas del proceso meditativo de la Cábala, el Antiguo Testamento menciona tres palabras que se refieren a la meditación (*Higayon*, *Hagig* y *Hagut*) que proceden de la raíz *Hagah*. Así, "Su corazón meditará (*hagah*) el espanto" (Isaías 33, 18). "Que las palabras de mi boca y la meditación (*hagayon*) de mi corazón sean aceptables para Ti, oh Dios" (Salmos 19, 15). Pero en otras ocasiones la palabra *Hagah* se atribuye inequívocamente a los sonidos inarticulados y repetitivos de algunos animales. Así aparece en Isaías 38, 14: "Arrullaré (*hagah*) como una paloma". O en Isaías 31, 4; "Como un león y su cachorro rugen (*hagah*) sobre su presa". De ello Rabí David Kimchi deduce que la raíz *Hagah* indica un sonido o pensamiento verbalizado que se repite una y otra vez, como el arrullo de una paloma o el rugido de un león. En este sentido habría que interpretar Josué 1, 9; "El libro de la Torah no se apartará de tu boca y meditarás (*hagah*) sobre él día y noche". O también; "La Torah de Dios es su deseo, y sobre Su Torah medita (*hagah*) día y noche" (Salmos 1, 2). El propio Kaplan relaciona este procedimiento de recitación incesante de una frase o palabra con la invocación del mantra hindú como medio de provocar el anodadamiento de la mente y la disminución del flujo de los pensamientos. De hecho en la antigua literatura de los *Hekalot*, se afirma que la entrada del iniciado en las santas moradas acontece tras repetir una fórmula determinada 112 veces.

Ahora bien, según el rabino y filólogo Solomon Pappenheim, *Hagah* deriva de la palabra *Nahag*, que significa conducir, dirigir o guiar. Así, *Hagah* expresa la idea de movimientos (físicos o mentales) dirigidos hacia un único fin, concluyendo que el término bíblico *Hagah* significa apartar todos los pensamientos para permitir que la mente sea conducida en una sola dirección. Además, la base de la raíz *Hagah* descansa en una sola letra (*Gimel*) que indica la idea de "fundir o ablandar. En este contexto, el término *Hagah* se referiría explícitamente al "ablandamiento" del ego como paso previo o preparación para introducirse en etapas y formas más profundas de meditación como la meditacion *Siyach* o *Shasha*. En suma, los métodos de meditación *Hagah*, en cuanto que implican la repetición de sonidos, palabras, frases o melodías, estarían íntimamente relacionados con el mantra hindú, la recitación hesicasta del cristianismo o el dikra musulmán.

Por supuesto que la recitación incesante de una frase sagrada no ha de estar necesariamente limitada al momento y entorno de la meditación. Por el contrario, puede ser invocada y repetida en cualquier momento del día para hacernos presentes ante Dios. Ejemplo paradigmático de esto es la fórmula de profesión de la fe judía «Escucha, Israel» (Semá Israel) del Deuteronomio, 6, 4, « Escucha, Israel, YHWH, nuestro Dios, YHWH es Uno», la cual posee, a estos efectos, la misma virtualidad que la declaración musulmana "no hay más dioses que Dios" (*La Illaha Illa Allāh*), cuya consecuencia ha de ser interiorizada como "el Señor es Unico, yo no existo fuera de Dios" o dicho en términos de la mística sufí, "no hay más seres que el Ser", lo que implica que el sentido de individualidad no es más que una sobreimposición aparente e ilusoria, pues "no hay más yoes que el Yo de Dios", pues "Yo Soy el [Único] que Soy". Además, las seis palabras de la invocación; "*Sema Israel Adonai Elohenu Adonay Ejad*", devienen un *yijud* que condensa seis meditaciones que, como las seis direcciones del Universo, se unifican o resuelven en el Nombre Único. *Adonay* (Mi Señor), *Elohenu* (nuestro Dios), *Adonay* (Mi Señor), *Ejad* (Uno) son solo aspectos de Dios. YHWH y todas sus manifestaciones, Creador y creación son Uno. Igualmente, mediante la recitación del *Semá* la mente, al reconocer la unidad del Ser, se

incorporar algún elemento original o personal al método heredado de sus maestros, como a la necesidad de facilitar y adaptar la enseñanza al que la escucha y enriquecerla con nuevos matices compatibles con el núcleo esencial. El elemento común de todos los temas objeto de meditación es la azarosa búsqueda espiritual en la que el místico, habiéndose despojado de su falso ego, accede a la visión del rostro de Dios, el regreso al Paraíso perdido o al descubrimiento del Nombre secreto de Dios.

Entre los temas de meditación más extendidos, destacan la meditación sobre el Templo de Salomón, la búsqueda del Nombre Secreto de Dios, la ascensión al Cielo en la Merkava o carro de Ezequiel o en los diez Nombres o atributos de Dios bajo la forma de las diez Sefirot que representan el proceso de la Creación o árbol de la Vida.

1.- Meditar en el Templo de Salomón.

Se ha dicho que la fuente de toda inspiración profética fue el Templo de Jerusalén, y especialmente el tercer recinto situado en el piso superior en el que se custodiaba el Arca de la Alianza y sobre el que la Presencia (*Shejinah*[153]) de Dios se manifestaba envuelta en una nube. Son diversos los pasajes bíblicos que refieren este misterioso acontecimiento decidido por la propia Divinidad. Baste por todos ellos Éxodo 25, 22 en el que Dios dijo a Moisés: "Estaré en comunión contigo y te hablaré desde el propiciatorio, de entre los dos querubines que están sobre el Arca del Testimonio".

Que el Templo de Jerusalén era objeto de meditación desde antiguo se puede comprobar en la narración de la primera visión

[153] *Shejináh* procede del verbo *Shajan*, "morar" o "residir", aunque también tiene el sentido de "liberar" o "desatar", porque" es "la que reside" o está presente y, también, es el entendimiento o conocimiento que libera de las cadenas de la ignorancia. En la Biblia se la simboliza por la Luz o "la faz de Dios". Los cabalistas también la consideran el Paraíso de la Torah, es decir, de la Ley (Torah) celeste. En las fuentes antiguas la palabra *Shejinah* se refiere a la misma presencia de la Divinidad en el mundo. Más tarde es concebida como una emanación más de Dios o incluso, desde otro aspecto, se identifica con la *Keneset Ysrael* (comunidad de Israel).

de Samuel. Allí se dice que "la lámpara de Dios aún no se había apagado y Samuel yacía en el Templo de Dios, donde se encontraba el Arca" (1 Samuel 3, 3). Tal y como han advertido numerosos comentaristas, como por ejemplo Rabí Isaac Abarbanel (1437-1508), Samuel no podía estar durmiendo en el Templo porque incluso sentarse estaba prohibido, lo que significa que la palabra "yacer" indica que estaba meditando en el Templo. En el mismo sentido aparece la expresión en Eclesiastés 2, 23: "Aun de noche, su corazón no yace", es decir, no duerme. Y en efecto, la palabra "yacer" (*Shakhav*), además de la acepción usual de estar tumbado o durmiendo, también se refiere a la privación sensorial provocada por la meditación.

En definitiva, esto indica que Samuel recibió su primera visión profética después de meditar intensamente sobre el Templo de Jerusalén y especialmente en la *Shejinah* o Presencia Divina manifestada en el *Sanctasanctorum*. Por supuesto que este tipo de tema de meditación podía tener sus etapas; el cabalista podía optar por reconstruir el Templo interior de modo que las actividades constructivas se vieran sustituidas por el trabajo de grabar y recortar letras. Al levantar el edificio de letras, el contemplativo podría concebir los cuatro mundos arquetípicos como canteras; primero, la Cantera de Almas (*Atzilut*); en segundo lugar, la Cantera de Ángeles (*Beriyah*); en tercer lugar, la Cantera de Luz (*Yetzirah*); y, finalmente, la Cantera de Cáscaras (*Asyyah*). En este caso, el trabajo de disolución del ego se equiparaba al desbastado de la piedra, las partes del Templo, asociadas al cuerpo de Dios o del Hombre Primordial, y el propio recorrido por el interior del Templo hacia el *Sanctasanctorum* representaban el viaje interior por las etapas meditativas[154] hasta llegar al *Ruach Ha-Kodesh*.

2.- La búsqueda y recitación del Sagrado Nombre de Dios.

El peregrinaje del místico también era equiparado a una búsqueda del Nombre perdido, oculto o fragmentado de Dios en el que su labor de purificación interior consistía en repetir, meditar

[154] P. Besserman, cit., p. 53.

o permutar sus letras incesantemente hasta obtener la revelación del Nombre de Dios. Dicho nombre representa la más alta manifestación comprensible del poder de la divinidad de manera que "conocerlo" implica el acceso al nivel superior del Ser. Esta idea es común en diversos pueblos de la antigüedad y fue interpretada literalmente en los ambientes populares que escribían el nombre de Dios en amuletos y demás objetos a modo de protección. Así, en el Enoc etiópico se pide a Miguel que le muestre el Nombre divino para aterrorizar a los enemigos (1Enoc 69,13-14).

Aunque algunos maestros de la Cábala como Abraham Abulafia afirmaban que los Nombres de Dios, en sí mismos, no poseen ningún poder intrínseco y que todo depende de la actitud del meditador, la mayoría de los cabalistas sostienen que los Nombres poseen un importante poder propio en cuanto que están sutilmente vinculados a fuerzas espirituales. Precisamente, la conexión del místico con esas fuerzas a través de la recitación de los Nombres de Dios, la visualización de ciertas imágenes con la ayuda de diversos movimientos corporales y técnicas respiratorias, sigue siendo uno de los secretos mejor guardados de la Cábala. La realidad de este principio deriva de la propia voluntad divina. En efecto, en la Biblia aparece Dios revelando que cuando alguien pronuncie su Nombre, le será concedida la Influencia Espiritual asociada a ese Nombre; "En todos los lugares donde se permita mencionar mi Nombre, llegaré hasta vosotros y os bendeciré" (Éxodo 20, 21). Y ciertamente, diversos pasajes bíblicos mencionan que el estado profético se podía alcanzar "en el nombre (*Ba-Shem*) de Dios" o, traducido más correctamente; "con el nombre de Dios". En Génesis 12, 8 se dice que Abraham "llamó con el nombre de Dios". Y en Salmos 20, 8 es el mejor medio de llegar a Dios; "Unos (viajan) con carros; otros, con caballos, pero nosotros pronunciamos el Nombre de Dios"

La recitación incesante del Nombre de Dios, al estilo del mantra hindú, el rosario cristiano de la tradición hesicasta o el *dikra* musulmán, en principio, es una forma de meditación *Hagah*. De hecho, como ya se ha indicado, la relación entre el Nombre de Dios y la meditación *Hagah* aparece en varios pasajes bí-

blicos, por ejemplo en Salmos 63, 5,7: "En Tu Nombre alzo mis manos… y medito (*hagah*) (en) Ti en las vigilias de la noche".

En la Cábala, el Nombre de Dios no sólo muestra un medio de alcanzar el estado profético. El conocimiento del Nombre de Dios también representa la posesión del estado profético, y el acceso a los Misterios Mayores, de ahí que en Salmos 91, 14 diga Dios; "puesto que me ama, lo salvaré, lo elevaré, pues ha conocido mi Nombre". Por eso, el respeto, misterio y poder que la Cábala confiere al Nombre secreto de Dios es tal que no debe pronunciarse, sólo puede ser articulado con la laringe y la lengua mediante una técnica que se conoce como "tragar" el nombre Divino. Ya explica el Talmud que únicamente se podía pronunciar el *Tetragramaton* en el Templo (*Bet HaMikdash*); "el lugar que Dios escogerá… para poner su Nombre allí" (Deuteronomio 12, 5).

¿Cuál es el verdadero Nombre de Dios? "Me aparecí a Abraham, Isaac y Jacob como El Sadai, pero por mi nombre YHWH no me dí a conocer a ellos " (Exodo 6,3). En Éxodo 3,13-15 Dios se llama a sí mismo como "YO SOY EL QUE SOY" (*HYH SR HYH*), que es una manera de explicar la unidad y unicidad del Ser que, en sí mismo, no tiene nombre. De hecho, "Dios" es otro de los nombres de YHWH. La primera palabra, sonido o pensamiento de Dios fue la aparición de la primera forma de dualidad o "alteridad"; es decir, saber que se sabe, la consciencia de ser consciente. El Ser toma consciencia de Sí Mismo y lo explica bajo la fórmula "YO SOY EL QUE SOY". Ahora bien, la palabra "YHWH" procede del verbo HY (*haya*) que significa *ser*. Por tanto YHWH significa "El que es". En Salmos 50,7 y 81,11 aparece una fórmula de presentación de Dios, el *Tetragrammatón*; "Yo soy YHWH, tu Dios"[155], es decir, "Yo soy El que Es". En otros pasajes bíblicos aparece abreviado bajo la forma de YH, que significa "El es". Es decir, que Dios se llama a sí mismo "yo soy" o "el que soy", y pide que se le llame "el que Es".

[155] A. Rodríguez Carmona, *La religión judía. Historia y teología*, Madrid, 2001, BAC, p. 26.

Sin embargo, en otras ocasiones la Divinidad prefiere otros nombres, aunque lo cierto es que ninguno de los Nombres de Dios se refiere al Creador en Sí Mismo. De hecho el primero que aparece en el Génesis es *Elohim*, que designa a una pluralidad de fuerzas, lo que sugiere que los Nombres de Dios utilizados en las Escrituras se refieren a los modos mediante los que Dios se manifiesta en la creación. Por eso, algunos cabalistas primitivos interpretan el primer versículo del Génesis en el sentido de que: "En el principio Él creó a *Elohim*, junto con los cielos y la tierra", es decir, que lo primero que creó Dios fue el nombre *Elohim*.

En los últimos tiempos se ha suscitado un vivo debate académico que pretende demostrar que la diversidad de los nombres bíblicos de Dios refleja las diferentes corrientes religiosas judías que a lo largo de la historia acabaron confluyendo en la redacción de la Torah[156]. Así, se habla de una corriente histórica "*yahvista*" o de una tendencia "*elohista*" en función de sus preferencias a la hora de poner nombre al Dios de Israel. No obstante, diversos pasajes bíblicos no encajan en estas interpretaciones. Por ejemplo ¿cómo interpretar Éxodo 6,2; "Y habló *Elohim* a Moisés y le dijo: Yo soy YHWH". Lo cierto es que para la exégesis judía y, en general, para el pensamiento tradicional, las cuestiones historicistas son secundarias respecto al punto de vista principal, que es el metafísico. Un comentario del Midrash a dichos versículos aclara la cuestión: "Rabi Abba ben Mamel dijo: El Santo, Bendito Sea, dijo a Moisés: ¿Quieres conocer mi nombre? Me llamo según mis actos. A veces me llamo *El Saddhai*, *Tzebaoth*, *Elohim*, YHWH. Cuando juzgo a las criaturas, me llamo *Elohim*. Cuando combato a los malvados, me llamo *Tzebaoth*. Cuando retengo las faltas de los hombres me llamo *El Saddhai*. Y cuando soy misericordioso con los mundos, me llamo YHWH" (Exodo Rabbá, cap. 3). Ya Maimónides, en el capítulo 61 de su *Guía de Descarriados* aclara que los Nombres de Dios se derivan de sus acciones, es decir, son denominaciones de sus aspectos o atributos divinos.

[156] Como ejemplo vid. Hans-Joaquim Kraus, *Teología de los Salmos*, Salamanca, 1985, pp. 19 y ss; Rainer Albertz, *Historia de la religión de Israel en los tiempos del Antiguo Testamento*, 2 vols., Valladolid, 1999.

Como ya se ha mencionado, el más importante (aunque no el verdadero) de los nombres de Dios es el *Tetragramaton*, YHWH; "Este es mi Nombre por siempre" (Éxodo 3, 15). También aparece bajo la fórmula *Yah*, el Señor, YH YHWH. Se afirma que con esas seis letras Dios procedió a la Creación: "Confía en Dios por una eternidad de eternidades, porque con YH YHWH El formó universos" (Isaías 26, 4). Otra frecuente denominación es "YHWH de los Ejércitos"; "¡Oh Señor de los Ejércitos! Si miras a la aflicción de tu sierva…" (1 Samuel 1, 11) en donde los "ejércitos" simbolizan las miríadas de ángeles (considerados también soportes, vehículos o atributos divinos) que colaboran en la Creación. "También se le denomina el Todopoderoso (*Geburah*), por ejemplo en Jeremías 10,6 y el Salmo 21,19. Tambien aparece en Daniel 4,23 como Dios de los Cielos (*Ha samayim*), y en Salmos 103,13 o Proverbios 3,12 como Padre. En Génesis 1,2 o Isaías 31,3 es llamado Espíritu o Aliento (ruach) de Yhwh. También es usual el calificativo de Santo.

En Cábala se explica que aunque Dios es Uno o, más bien, Único, en el universo de la *rectificación* se ha operado la dualidad de la que sobreviene la pluralidad. Así, Dios aparece con dos medidas (*middot*); cuando Dios actúa con misericordia, es llamado YHWH, cuando actúa con estricta justicia, es llamado *Elohim*[157]. El Talmud se refiere a estos dos aspectos de Dios como "un asiento para la Justicia divina y otro para su Misericordia" (*Sanhedrin* 38 b) pues en efecto en Éxodo 34,6 YHWH es "misericordioso y piadoso". En el Zohar 20.1(a) se interpreta esta dualidad de Nombres de Dios como representativa del inicio de la Creación, pues originariamente estaban unidos; "Era el secreto del Nombre completo unificado: *YHWH-Elohim*"[158]. Y en efecto, en algunos pasajes, como Génesis 2,4 y 18, ambos nombres aparecen juntos, (YHWH-Elohim) para mostrar cuándo el influjo divino actúa unificado.

[157] *Bereshit Rabbá* 12 y 15; Sifrei 71 a; *Targum Salm*. 56,11; *Pesiqta* 149 a y 164 a.
[158] Sobre esto vid. J. Peradejordi, *La Cábala*, Barcelona, 2004, pp. 59-74.

Como se habrá advertido, en esta cuestión subyace nuevamente el tema del origen de la Creación, es decir, el enigma del paso de la unidad a la pluralidad en sus sucesivas hierofanías, hasta la Caída de Adán, y su subsiguiente redención o, en suma, reintegración. Unificar el Nombre de Dios, equivale a la reintegración del Hombre Primordial al Paraíso, pues si uno invoca, recita o recuerda este Nombre perdido, separado y ahora unificado de Dios, regresará al Edén; "Y sabe hoy y recuerda en tu corazón que *YHWH* es *Elohim*" (Deut. 4,3).

La literatura cabalista ha desarrollado diversas técnicas de meditación que utilizan las letras como soporte o tema. Desde la técnica más simple de permutar las letras de una palabra de todos los modos posibles (*Gilgul*, o "rotación", también usada en *Gematria*), hasta la técnica de grabado y tallado de letras (expresión surgida de técnicas artesanales). Al conectar entre sí las letras el cabalista busca la Palabra Perfecta o Palabra Perdida tomando como modelo el Verbo de Dios que puso en movimiento el proceso de la Creación del Universo[159]. La literatura cabalista tradicional es profusa en técnica de meditación para unificar los Nombres de Dios. Uno de los métodos más depurados es el de Abulafia. La técnica más sencilla consistía en combinar las cuatro letras del *Tetragrammatón* con la letra Alef y las cinco vocales primarias[160]. Precisamente de estas primitivas técnicas de permutación y repetición proceden las 12 letras del nombre de Dios (la triple repetición del tetragramma), las 72 ó las 42 letras del Nombre secreto de Dios (resultado de una pirámide compuesta por la repetición del tetragramma de modo que los cuatro primeros renglones de la base dieran 42 letras).

[159] Como en Génesis 1 aparece diez veces la expresión"Y dijo Dios…" la cábala interpreta que el Universo fue creado por medio de Diez Palabras.

[160] Los cuatro estadios de un tipo de meditación conocida como Escala de Jacob (acción, discurso, conocimiento y no pensamiento) se corresponden con las cuatro letras del tetragrámaton:
Yod = acción = mano/ cuerpo
Hed = discurso = aliento
Wav = pensamiento = espíritu
Heh = no pensamiento = experiencia de la nada.

Otras técnicas unifican el Nombre de Dios YHWH utilizando las sefirot como soporte de contemplación imaginando que el vértice superior de la Yud representa a *Keter*, la Yud misma a *Chakhmah*, la primera Heh a *Binah*, la Vav, que tiene el valor numérico de seis, a las seis *Sephirot* siguientes y la última Heh a *Malkhut*. En algunos casos, para obtener un cierto estado de relajación previo a la meditación, se recurre a escribir las letras en trozos de papel para luego componer el Nombre.

En el Zohar se permutan diversas palabras a la vez que se acompaña una determinada cadencia de respiración y la visualización de una columna de aire que se eleva desde la base de la espina dorsal hasta el cerebro. Esta descripción que, por otra parte, está emparentada con la técnica hindú del despertar de *kundalini*, podría conducir al meditador a la «ausencia de pensamiento» y prepararlo para la experiencia de la «nada»[161], es decir, de la no dualidad.

Una versión de esta técnica es la meditación *Tikkun*, desarrollada por Isaac Luria (1543-1620), famoso cabalista conocido con el sobrenombre de el Ari (literalmente: «León») por sus logros espirituales, bajo cuya enseñanza la comunidad de Safed alcanzó su edad dorada. Luria introdujo el *tikkun* (unificación, restitución) basándose en el episodio del Génesis 36 que enumera los siete reyes de *Edom*. El Zóhar interpreta la lista de estos reyes que gobernaron y murieron «antes de que sobre Israel gobernasen reyes» como una referencia misteriosa a la preexistencia de unos mundos o humanidades anteriores a la actual[162]. La muerte y «agonía de los reyes primitivos» es interpretada por Luria como «rotura de los recipientes» que solo podrá ser restaurada mediante la restitución o *tikkun*. Pero, en realidad, esa caída o crisis no es más que la repetición, en otros planos de la existencia, del propio proceso de la Creación que se reactualiza en diversas hierofanías. De esta manera, se explica que originariamente la «contrac-

[161] Nos limitamos a citar las palabras de P. Besserman, cit., p. 52. El Zohar también contiene otros ejemplos de permutación útiles como, por ejemplo, la palabra hebrea *hebel* «vanidad» se permuta de forma que se lea *hebli* «mi aliento».
[162] Semejante a la tradición védica de los 7 continentes o *dwipas* que aparecen y se sumergen sucesivamente a lo largo de la Historia Sagrada.

ción» de *Ain Sof* o el Absoluto Infinito, se derramó en vasijas que, incapaces de contener su poder, acabaron por resquebrajarse. Las *quelipot* «cáscaras», «vainas», «fragmentos» o «caparazones» resultantes se convirtieron en nuestro mundo «caído». Similarmente, esos recipientes rotos contenían las Sefirot que habían de acoger el universo de la emanación procedente de Adam Kadmón. A fin de recomponer los recipientes o de reconstruir el edificio, surgieron de la frente de Adam Kadmón unas luces de naturaleza constructiva y curativa para provocar la "restitución" (*tikkun*) de las cráteras primigenias (compárese este argumento con la crátera de los textos herméticos). La caída de Adán y posterior expulsión del Paraíso (o, dicho en términos de lenguaje meditativo; la pérdida de la capacidad natural de entrar en estado profético para "escuchar" a Dios a causa de la aparición de la mente especulativa) repite a nivel antropológico la rotura de los recipientes en el nivel metafísico. En efecto, en el Paraíso, Dios hablaba con Adán y éste le contestaba, es decir, existía una comunicación o intimidad natural con Dios. El propio Adán tenía concedido por Dios el poder de la Palabra pues daba nombre a los animales (Génesis 2,20) de modo que la expulsión del Paraíso llevó consigo la pérdida u ocultamiento de esa Palabra, que era el Nombre de Dios. Eso supuso la separación de la Palabra o Nombre de Dios que antes estaba unida; la Iod y la He permanecieron arriba, y la Vav y la He fueron arrastradas abajo. Así comenzó el mundo de la rectificación, unificación o búsqueda de la Palabra perdida u ocultada para restaurar la unidad del Nombre de Dios[163]. De ahí que "todo el arte de la Cábala consiste, en esencia, en operar esta misteriosa unión simbolizada por la letra Alef, cuyo valor numérico es 1, *Ejad*"[164] pues, como se dice en Zacarías 14,9, "YHWH es Uno y su nombre es Uno". El misterio de la división del Nombre de Dios queda representada por la letra Alef

[163] Hasta que el individuo no la busque con intensidad y rectitud, Dios guardará silencio; "¿Hasta cuando me ocultarás tu rostro?... ¿Mira, respóndeme, Dios mío! Da luz a mis ojos, no me duerma en la muerte" (Salmos 13,3-4). Pese a las súplicas Dios oculta su rostro (Salmos 27,9; 69,18 entre otros) no para castigar al hombre sino porque el ocultamiento es uno de los atributos de la revelación (Salmos 22,4). Guarda silencio porque ha hablado (Salmos 50,3) y ahora es *Deus absconditus* que se comunica no cuando el hombre quiere sino cuándo y a quien El decida.

[164] J. Peradejordi, *La Cábala*, Barcelona, 2004, p. 74.

cuya grafía la forman dos Iod, una arriba y otra abajo, separadas por una Vav que las une. Según Luria, la Iod superior representa las aguas dulces de la Vida, la Iod inferior son las aguas amargas separadas por la Vav o cielo (*Rakiah*). De hecho:

IHWH= 26
2 Iod (10) y una Vav (6)= 26

Pero sin duda, la forma de meditación más potente asociada al nombre de Dios es la asociada a YHWH. Ahora bien, en este caso, no se trata de la meditación *en* el nombre YHWH (ya sea rotando o permutando letras, números, etc.), sino de una forma específica de meditación que vamos a denominar *HYH, "*YO SOY". En Exodo 3,13-15 Dios se refiere a sí mismo como "YO SOY EL QUE SOY" (*HYH SR HYH*), única vez en que el nombre de Dios aparece en letras mayúsculas y que, como ya se indicó, deriva de la tercera persona del verbo HY (*haya*), *ser.* Igualmente, en la tradición islámica el nombre de *Allāh* procede etimológicamente de una forma arcaica de la tercera persona del singular del verbo Ser. *Allāh* es, por tanto, *El que Es*. Significativamente, el dios *Brahmam* deriva su nombre de Brahm (soy)-am (yo), el Ser. Por supuesto que estas identidades etimológicas no son meras coincidencias sino que responden a una antigua y profunda enseñanza tradicional. Y en lo que se refiere a la práctica meditativa, el nombre de Dios "Yo soy" encubre o más bien señala la más antigua y eficaz *puerta* hacia los estados contemplativos.

En efecto, como se ha indicado antes, una cosa es la meditación *en* "Yo Soy" (lo que implica un acto de pensar), y otra cosa es la simple y sencilla meditación "Yo Soy" cuya virtualidad esencial es la ausencia de apropiación de pensamientos. En rigor, la meditación "Yo Soy" describe un estado de consciencia pura sin pensamientos al que se accede tras fijar la atención en la sensación "Yo Soy". Esa simple práctica sostenida de la autoatención, al obligar a la mente a permanecer en el presente, acaba por debilitar el instinto de apropiación y el sentido de identificación con los pensamientos hasta el punto de facilitar el afloramiento o emergencia de un estado de consciencia no dual o unitivo en el

que el Ser "conoce" y "se conoce" directamente sin intermediación de los sentidos ni de la mente. Allí no hay pluralidad de objetos de conocimiento sino una esencial unidad en la que se comprende y realiza que «el Señor, nuestro Dios, el Señor es Uno» (Deuteronomio, 6, 4) o que "no hay más dioses que Dios" (*La Illaha Illa Allāh*).

Desde este punto de vista, la meditación *en* YHWH como previa o preparatoria para adentrarse en la meditación "Yo Soy" confiere otro sentido a las técnicas geométricas, numéricas o filológicas arriba mencionadas asociadas a la meditación en los nombres de Dios. Como dice el Zohar; "Integra el nombre de Elohim en el nombre de YHWH para comprender que es Uno e Indivisible" (Zohar 1,2 a). Y también, "cuando el hombre ha comprendido que todo es uno y no interviene en la separación, el otro lado[165] se retira del mundo y no lo influencia más" (Zohar 1,2 a). La reintegración a la unidad primigenia se consuma cuando uno, a través de la meditación (en el sentido más profundo del término), ha comprendido, es decir, aceptado y realizado qué no es y qué Es. O dicho en otros términos, el místico que ha "comprendido" que YHWH es el Nombre asociado con el Universo de la Rectificación[166], entonces está preparado para ascender "permutando sus letras" hasta lograr la unificación. Y la permutación más poderosa es la que pasa de YHWH (EL QUE ES) a HYH, (YO SOY), es decir, de la dualidad que separa a la Divinidad (Yo soy) de su Creación (que ve a Dios como El que ES), a la unidad en Dios. O dicho en otros términos, Allí no hay ya letras, ni números, ni combinación, ni meditador, ni meditación... sino perfecta Unidad, calma y silente.

[165] En diversos lugares se habla del poder del mal. El Zohar (2,262) se refiere a ello como el sitra ahra (el "otro lado") y algunos cabalistas, como por ejemplo Isaac Ha-Kohen, supusieron la existencia de unas sefirot demoníacas o emanaciones del lado izquierdo, paralelas a las sefirot santas. O unos *Hekalot* o palacios de impureza con sus guardianes demoníacos, a modo de mundo especular de los Palacios santos. El poder del "otro lado" también se equiparaba a las cáscaras o *quelipot* o a la poda de raices o retoños del jardín del Edén o del Árbol de la Vida.

[166] Vid. A. Kaplan, *Meditación y Cábala*, cit., p. 100 y ss.

3.- El carro de Ezequiel.

En la Biblia hay pocos lugares en donde los profetas expliquen cómo se producían sus experiencias místicas. Por eso mismo, para los cabalistas el relato de la visión del profeta Ezequiel, por su minuciosidad, se ha considerado modélico. En él se describe el viaje extático de Ezequiel en un Carro (*Merkava*) a través de una serie de mundos, moradas o estados de conciencia denominados *hekalot* («palacios») que reproducen el peregrinaje del místico hacia la versión ideal o celestial del Templo de Jerusalén. De ahí que el Talmud llame al trabajo del místico *Maaseh Merkava*, los "Trabajos del Carro" en el sentido de "montar", viajar y alcanzar una visión angelical. En sentido genérico, también hace referencia a las técnicas de meditación requeridas para alcanzar la visión de Dios mostrada en el libro de Ezequiel[167]. La palabra *Merkava*, que se emplea para describir a los querubines que hay sobre el Arca, deriva de la raíz *Rakhav* ("montar") porque también designa el acto de "montar" en ellos. Así en 1 Crónicas 28, 18 y sobre todo en Salmos 18, 11;"[Dios] montó en un querubín y emprendió el vuelo, y planeó sobre las alas del espíritu", porque Dios "monta" o "planea" con las alas del espíritu (*Ruach*)

La antigua literatura de los *Hekalot* (por ejemplo *Hekalot Rabbati*) describía minuciosamente los siete Palacios, los ejércitos celestes que moraban en ellos, los ríos de fuego, los puentes que los sorteaban, las visiones engañosas, la hostilidad de los ángeles de la destrucción, etc. que el meditador había de sortear en su ascenso o viaje a través de cada uno de los Palacios. En la puerta de cada Palacio había de mostrar a los "guardianes del umbral", los "sellos", palabras de paso o contraseñas que consistían en los Nombres secretos de Dios o dibujos cargados de influencia mágica (como en el libro *Pistis Sophia*) so pena de padecer su ataque. Cuando el meditador (al igual que hizo el profeta Elías o Ezequiel) hacía uso del Nombre específico para esa puerta, el ángel la abría. Solo entonces, la consciencia del meditador

[167] Las explicaciones e interpretaciones más clarividentes sobre esta cuestión siguen siendo las de Aryeh Kaplan, especialmente en *Meditación y la Biblia*, cit. pp. 50 y ss. en las que nos seguimos basando.

atravesaba la puerta, ascendiendo hasta la Luz más recóndita. "En el caso hipotético de que su camino estuviese bloqueado por un guardián demoníaco, el místico podía representarse el Juicio de Dios como una esfera roja brillante y repetir el Nombre Sacrosanto «*Adonay*» hasta que el temido guardián desapareciese"[168]. Esta conjuración no hace sino prolongarse en la llamada *liturgia de la puerta*[169] que, por ejemplo, aparece en Salmos 24, 1 y ss. para servir de interrogatorio ante la puerta del santuario; "¡Puertas, alzad los dinteles, levantaos, antiguos portones, y que entre el rey de la Gloria!". Los peligros aumentaban en el sexto Palacio porque allí era como si "un millón de olas se vertieran a pesar de que no hay allí ni una gota de agua, sino tan sólo el esplendor de las piedras de mármol puro que forman el suelo del palacio"[170]. Si el viajero confundía tales visiones con agua, era despedido del Palacio. Finalmente llegaba hasta el Trono de Dios, sobre el que estaba "una figura de apariencia humana" (Ezequiel 1,26), el Hombre Celeste o Adán Kadmon.

En el libro de 1 Enoc[171] (cap. 14,11-19) se describe la visión cegadora de Enoc que es conducido al cielo para ser introducido tras un muro de cristal y fuego en cuyo interior había una mansión de fuego en cuyo interior estaba el trono de Dios. Esta parece ser la forma más primitiva de la visión de la carroza o *Merka-*

[168] P. Besserman, cit. p. 24.

[169] Por su parte, los autores del *Sefer Yetzirah* también dividieron la meditación sobre las letras en una serie de estadios o «puertas», «sendas» y «partes». El meditador comenzaba su práctica o "viaje" a través de las puertas visualizándose a sí mismo como un ángel. Las dos primeras puertas de entrada se denominaron Puerta de los Cielos y Puerta de los Santos. En esta literatura, guardianes del Carro como Ariel, Rafael y Gabriel personifican los diversos estados que se producían durante la meditación. Los antecedentes más antiguos de un peligroso viaje a traves de mundos en los que conjurar a los guardianes de sus puertas se encuentra en el *Libro de los Muertos* egipcio.

[170] Por eso advertía R. Aqiba a los que entraran en el Jardín del Edén; "cuando llegues al Palacio de las piedras de mármol puro, no digas agua, agua". La similitud en la recomendación de no beber agua (simbolizando el apego material en general y a los pensamientos en particular) de esta narración con las fórmulas funerarias órficas y eleusinas no son una coincidencia. También se ha supuesto que tal imagen era una representación de la versión ideal o celeste del Templo de Jerusalén.

[171] Se ha conservado la traducción etíope hecha sobre un original griego en los siglos IV a VI, aunque sus partes más antiguas datan del siglo III a.C. Ha sido editado por Michael E. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Ligth of the Aramaic Dead Sea Fragments*, 2 vols., Oxford, 1970.

va para ascender al templo celestial cuya imagen es precisamente reproducida en la tierra por el templo de Jerusalén. Ya en 2 Enoc (redactado entre los años 70 y 135 d.C) se describe el viaje ascendente a través de los siete cielos. Tanto estos libros de Enoc como otros de tipo apocalíptico (es decir, de viajes extáticos) como el Apocalipsis de Abraham, serán una de las fuentes de las que parte la literatura de los *Hekalot*[172]. A partir del siglo III se introduce en la literatura de la *Merkava* una corriente moralista que asigna a cada uno de los siete Palacios una virtudes morales; el ascenso por los Palacios equivalía a la escala de ascenso por las virtudes[173]

Llegados a este punto hay que preguntarse ¿cuál fue la visión del profeta Ezequiel? La descripción se centra en cuatro niveles ascendentes, teniendo en cuenta que Ezequiel los describe estando situado él mismo en el tercer nivel de los querubines o *Chayot*:

El nivel o universo de los ángeles (*Ophanim*) está bajo el nivel de los *Chayot*, y está poblado de ángeles en forma de rueda. Son los *Ophanim* (singular, *Ophan*): "Cuando miré a los *Chayot*, y los vi, había un *Ophan* en la tierra, cerca de los *Chayot*" (Ezequiel 1, 15). Sobre ellos se encuentra el nivel de los querubines (*Chayot*); "Los querubines se levantaron; este es el *Chayah* (querubín) que vi junto al río Quebar" (Ezequiel 10, 15). Por encima está el mundo del Trono de Dios, dado que el profeta, desde el mundo de los *Chayot*, alzó su "mirada": "Sobre el firmamento que había sobre sus cabezas se encontraba algo semejante a un Trono" (Ezequiel 1, 26). Finalmente, Ezequiel visualizó el universo de Dios como Adán Kadmón sentado en el Trono; "y encima de lo que parecía un Trono había lo que se semejaba la figura de un Hombre" (Ezequiel 1, 26). Conviene tener presente que en la Biblia se habla metafóricamente de "la mano de Dios", "el

[172] El más imporante de ellos es el *Hekalot Rabbati*. Ha sido editados y estudiados por Peter Schaeffer, *Synopse zur Hekhalot Literatur*, Tubinga, 1981.
[173] Por ejemplo en *Maaseh Merkabah*, par. 9. Ha sido editado y traducido por Naomi Janowitz, *The Poetics of Ascent: Theories of Languaje in a Rabbinic Ascent Text*, Nueva York, 1989.

ojo de Dios", etc. como si tuviese un cuerpo[174]. De hecho, la Cábala explica que las diversas partes del "Cuerpo" de Dios representan las distintas Sefirot. Por lo demás, cuando se dice que Dios "se sienta", ha de interpretarse al hecho de que Él desciende o se "rebaja" para ocuparse del mundo.

Del relato de esta visión, los cabalistas deducen que Ezequiel había tenido la visión de los Cuatro Universos[175] (que se corresponden con las cuatro letras del *Tetragrámaton*). Ciertamente, como Ezequiel alcanzó sólo el nivel de Yetzirah, al elevar su mirada interior vió el Trono por encima de su punto de visión. Por eso dice que lo vio borrosamente como "la semejanza a un trono". Igualmente, al ver al "Hombre sobre el Trono" dos niveles por encima de él, describe su visión como el reflejo de un reflejo, "la semejanza de la apariencia de un Hombre". Los nombres de estos Cuatro Universos proceden de Isaías 43, 7: "Todo cuanto sea llamado (*Atzilut*) por mi Nombre, por mi Gloria, lo he creado yo (*Beriyah*), lo he formado yo (*Yetzirah*), y lo he hecho yo (*Asiyah*)". Por tanto, se refieren, respectivamente, a los verbos *llamar*, *crear*, *formar* y *hacer*.

1.- Atzilut es el mundo de la Emanación (*Olam ha Atzilut*) que procede de las diez palabras pronunciadas por Dios para dar origen a la creación. Contiene la tres primeras sefirot.

2.- Beriyah es el universo de la Creación (*Olam ha Beriyah*) descrito en el libro del Génesis representado por el Trono de Dios. Contiene la cuarta, quinta y sexta sefirot inferiores. La parte del alma humana que alcanza este nivel es *Neshamah*.

3.- Yetzirah es el mundo de la Formación (*Olam ha Yetzirah*) que contiene a la séptima, octava y novena sefirot a modo de extremo de la zona más elevada del mundo arquetípico de la forma-

[174] Esta visión dio origen a una doctrina esotérica llamada siur quomad ("medida del cuerpo") sobre las medidas y nombres secretos de las diferentes partes del cuerpo de Dios.

[175] La influencia de la filosofía judía y neoplatónica en las especulaciones de los cabalistas medievales originó la doctrina de los cuatro universos que ya aparece en el Zohar y alcanzó su máximo desarrollo en la los círculos de Safed durante el siglo XVI.

ción que descansa en el parte inferior del mundo de la creación (*Beriyah*). Al igual que en otras tradiciones como la vedanta o la musulmana, corresponde al estado de conciencia del Hombre Primordial, Adán, antes de abandonar el jardín del Edén. Corresponde al nivel de *Ruach* en el alma humana.

4.- Asyyah es el Universo de la Acción o de la Composición (*Olam ha Asyyah*) que representa la décima sefirot, nuestro mundo de la materia, de las«cáscaras» o «caparazones» (*Quelipot*), procedentes de las vasijas rotas. corresponde al nivel de *Nefesh.*

Cada uno de estos cuatro mundos se relaciona con los cuatro elementos; fuego, aire, agua y tierra de modo que la acción de atravesar sus umbrales respectivos equivale a superar una prueba. Partiendo de la filología, la metafísica judía proporciona una interpretación que aclara el sentido y naturaleza de estos cuatro mundos o universos. En efecto, del análisis etimológico de las palabras hebreas *Bara* "crear"; *Yatzar*, "formar"; y *Asah*, "hacer", se deduce que *Bara* se refiere a la creación ex nihilo, "algo de la nada". *Yatzar* expresa la idea de formar algo a partir de una sustancia preexistente, "algo de algo". *Asah* indica la conclusión de una serie de acciones. Pero ¿en qué situación queda entonces el universo supremo de *Atzilut*? Dado que *Beriyah* (Creación) es "algo de la nada", se deduce que el universo situado "encima", es decir, el universo supremo (*Atzilut*), es la "Nada" (*Ayin*). Por eso, al emanar las Sefirot de *Atzilut*, el *Sefer Yetzirah* y algunos cabalistas las denominan Sefirot de la Nada (*belimah*).

De esta manera se concibe el proceso meditativo como un acercamiento progresivo hacia la Nada o el Vació, hasta el anonadamiento final del ego. "Esta insistencia en la absoluta vacuidad de la experiencia meditativa judía fue, y continúa siendo, un rasgo característico del verdadero buscador espiritual. Pueden presentarse visiones gloriosas o terribles, pero éstas no son otra cosa que manifestaciones de la mente y el cuerpo de quien medita"[176].

[176] P. Besserman, cit., p. 23.

La Nada, aunque resulta intelectualmente incomprensible, viene a suponer la desaparición del conocimiento ordinario entendido como relación sujeto-objeto. Si el proceso de conocimiento implica los tres elementos sujeto conocedor, objeto conocido y acción de conocer, el conocimiento intuitivo o, mejor dicho, el no-conocimiento, transciende esa relación personal o individual unificando esas fronteras cognitivas. En la Nada no hay diferencia entre sujeto y objeto no porque el sujeto que conoce sea simultáneamente todo lo que se conoce sino porque no hay Nadie que conozca ni Nada que conocer. Por eso se ha dicho que Dios no conoce porque en Él no hay separación entre sujeto y objeto, su no conocimiento es omniabarcante y omnicomprensivo. De ahí que la única forma comprensible en que la Divinidad puede explicar a Moisés quien Es, sea diciendo; "YO SOY EL QUE SOY", es decir, Soy el Único que conoce y lo Único que es conocido, sin atributos, nombres, ni cualidades. Pero esa autorreflexión de Dios, que ya implica de alguna manera un "salir de Sí Mismo", es interpretada por el sabio como una hierofanía o pensamiento equivalente al Verbo que desencadena la Creación del Universo. Es decir, es el pensamiento que divide entre sujetos y objetos, el que crea el mundo que nos rodea y nos proyecta sobre algo sacándonos del mundo del conocimiento intuitivo de Dios o Paraíso. Por tanto, la forma de volver al jardín del Edén consiste en resolver y trascender ese sentido de separatividad sobrevenido.

Esto explica también que, desde el punto de vista metafísico, todos los universos o estados del Ser, sefirot, etc. puedan considerarse meros conceptos instrumentales, ideas, es decir, construcciones imaginarias hechas de algo tan etéreo, subjetivo y volátil como el pensamiento humano.

Universo	**Contenido**	**Nivel**
Atzilut (Emanación)	Sefirot	Nada
Beriyah (Creación)	El Trono	Algo de la Nada
Yetzirah (Formación)	Angeles	Algo de Algo
Asiyah (Acción)	Sombra de lo físico	Completamiento

Las visiones de Moisés, Jacob, Elías y, especialmente, de Ezequiel han sido consideradas por la tradición talmúdica como descripciones de la hoja de ruta del meditador. Cuando el profeta Ezequiel dice "Miré y vi un viento huracanado del norte, una gran nube y un fuego destellante, con resplandores en torno, y la visión del *Chashmal*, en el centro del fuego" (Ezequiel 1, 4), los maestros de la cábala han identificado esas experiencias con determinados itinerarios del místico. Así, el Zohar enseña que el "viento huracanado", la "gran nube", y el "fuego destellante" se refieren a los tres niveles de las *quelipot* o "cáscaras" que aturden la mente y sirven de obstáculo con el fin de probar la determinación del aspirante que desea ascender. Según el Zohar, esas son también las tres barreras visualizadas por el profeta Elías: "Un viento fuerte e impetuoso…un terremoto… un fuego… y después del fuego, una tranquila vocecilla" (1 Reyes 19, 11,12). También el Midrash relaciona este fuego con la escalera del sueño de Jacob por la que subían y bajaban ángeles.

Según Ezequiel, la experiencia profética comienza con un "viento huracanado" (*Ruach Saarah*) en alusión a las "perturbaciones mentales" que obstaculizan la concentración del meditador (recuérdese el atronador ruido de trompetas que escucha Moisés conforme subía el monte Sinaí). Después la mente topa con una "gran nube" (el segundo *qelipah*), es decir, un estado cognitivo en donde la mente no puede ver ni experimentar nada. Por su parte, como la experiencia profética de Elías fue auditiva en vez de visual, describe esta segunda barrera como un "fuerte ruido" (*Raash*). La tercera barrera aparece como un fuego aterrador, que cabe identificar con ciertas sensaciones como el mareo, taquicardia, vértigo o sudoración, etc. ante el abandono momentáneo de la consciencia física y mental.

Si se mantiene ese estado de concentración, se alcanza el nivel de *Nogah*, el "resplandor", una luz que brilla en la oscuridad, o de *Chashmal,* en el que la sensación de individualidad queda totalmente anulada. La palabra *Chashmal* procede de: *Chash* (silencio) y *Mal* (habla) que describe el estado de "silencio elocuente" en el que se puede oír la *palabra* de Dios y se produce la vi-

sión divina. Equivale a la escucha de la "suave vocecilla" del profeta Elías[177].

4.- Las diez Sefirot.

El tema meditativo más conocido de la Cábala es el de las *Sefirot*. Las *Sefirot* (en singular, *sefirá*) personifican los diez atributos, cualidades (*middot*) o Nombres de Dios que aparecen en diversos pasajes bíblicos y que, unidos, forman el único y gran Nombre de Dios. Representan los estados múltiples del Ser[178] que abarcan la totalidad del Universo creado por Dios. Son llamadas también *dibburim* (dichos), *semot* (nombres), *orot* (luces), *kohot* (potencias), *middot* (cualidades), *marot* (espejos), *netiot* (brotes) ketarin (coronas). La forma más frecuente de representarlas es mediante el Árbol de la Vida cósmico.

Conviene precisar que, aunque esto sorprenda a más de uno, las *Sefirot* son conceptos puramente teóricos e ideales sin sustancia[179] cuya utilidad radica en servir de soportes para la meditación sobre las gradas, estados, cualidades o virtudes que debe atender el que anhela alcanzar la Iluminación. En este sentido, constituyen un efectivo programa de disciplina[180]. Por ejemplo, el Talmud establece las cualidades, asociadas a cada una de las *Sefirot*, que conducen a *Ruach Ha-Kodesh*: Estudio, Prudencia, Diligencia, Limpieza, Abstención, Pureza, Piedad, Humildad, Temor al pecado y Santidad. De esta manera, el aspirante comienza con el estudio, la observación y la diligencia necesarias para llevar

[177] El *samadhi* de la tradición Vedanta.
[178] Sobre esta cuestión, la obra de René Guénon, *Los estados múltiples del Ser*, Madrid, 2006, sigue siendo modélica. La Cábala insiste en que las sefirot no están aparte o fuera de Dios sino que son sus aspectos externos; "El es Ellos y Ellos son El" (Zohar, 3,11 b, 70 a).
[179] En el *Sefer Yetzirah* la palabra *Sefirah* suele aparecer siempre unida a la palabra *belimah* (Nada) para reafirmar que las sefirot son conceptos teóricos y sin realidad si los comparamos con Dios.
[180] Como cada uno de los tres niveles del *pneuma* (*Ruach*, *Nefesh* y *Ruach Ha-Kodesch*) contiene diez niveles, para alcanzar la iluminación de *Ruach Ha-Kodesh* hay que purificar primero los diez niveles de *Ruach* y de *Nefesh*. A este respecto, la obra La Senda de los Justos (*Mesilat Yesharim*), de Rabí Moshe Chaim Luzzatto (1707-1747), es esencialmente un manual para alcanzar la Iluminación a través de la realización de esos diez niveles.

una vida limpia y piadosa que, a través de la humildad y la negación del ego, conduzca a la santidad.

La diez *Sefirot* se dividen en dos grupos: Las tres superiores forman la "cara larga" (*Arij Ampin*) o "faz oculta de Dios", es decir, el Dios de la Creación de antes de los seis dias. Se representan con la letras *Alef*, *Iod* y *Num* cuyas iniciales forman la palabra *Ain* (Nada). Las siete *Sefirot* inferiores son la "cara corta" de Dos (*Zeir Ampin*), la faz de Dios revelada en los seis dias de la Creación.

Los nombres de las diez *Sefirot* derivan de ciertos versículos de las Escrituras. Concretamente, el nombre de las tres Sefirot superiores se encuentran en las virtudes otorgadas a Betzale según Éxodo 31, 3l: "Le he llenado con el espíritu de Dios, con Sabiduría, con Entendimiento y con Conocimiento". También se alude a estas Sefirot en Proverbios 3, 19,20: "Con Sabiduría Dios estableció la tierra, con Entendimiento afirmó los cielos y con su Conocimiento las profundidades fueron hendidas". Igualmente, en Proverbios 24, 3,4 se dice que "con Sabiduría se construye una casa, con Entendimiento se afirma y con Conocimiento sus cámaras se llenan". Según Proverbios 1, 1, de *Chakhmah* (Sabiduría) emanan las siete *Sefirot* inferiores: "La Sabiduría ha construido su casa, ha tallado sus siete pilares". El nombre de las siete Sefirot inferiores aparecen en 1 Crónicas, 29, 11: "Tuyos, oh Dios, son la Grandeza (4.-*Gedulah* o Amor *Chesed*), el Poder (5.-*Gevurah*), y la Gloria (6.-*Tiferet*), la Victoria (7.-*Netzach*) y el Esplendor (8.-*Hod*), porque Todo (9) cuanto hay en el cielo y en la tierra (*Yesod*) es (Tuyo), Tuyo, oh Dios, es el Reino (10.-*Malkhut*)".

Para otros cabalistas, *Binah* es considerada la madre de las siete sefirot inferiores; "llama a tu madre Entendimiento" (Proverbios 2,3). La palabra *Binah* procede del verbo *Banah*, "construir", porque *Binah* es la que construye el mundo con las palabras, ideas, pensamientos. En última instancia, el universo es un pensamiento de Dios sostenido por sus constructores (los "*bonín*").

Las *Sefirot* se pueden distribuir en tres columnas; la de la izquierda es la del Rigor, la de la derecha es la de la Misericordia y la del centro, que es más larga, es la de la Justicia. El mundo de dualidades ha de resolverse en la síntesis o unidad de la columna central. También puede relacionarse con las dos columnas del Templo de Salomón; "Alzó la primera al lado de la derecha y la llamó *Jakin*, luego la de la izquierda, y la llamó *Boaz*. Sobre el extremo de las columnas había una moldura de lirios" (I Reyes, 21 y 22).

Keter	Corona
Chakhman	Sabiduría
Binah	Entendimiento
[Daat]	[Conocimiento]
Chesed	Amor
Gevurah	Fuerza
Tiferet	Belleza
Netzach	Victoria
Hod	Esplendor
Yesod	Fundamento
Malkhut	Realeza

Para algunos cabalistas, "las siete sefirot inferiores y sus nombres corresponden a los siete centros de energía existentes a lo largo del lado derecho de la columna vertebral y representan una energía «masculina». La energía «femenina», reside en el lado izquierdo. Cada una de ellas tiene su réplica en el sistema nervioso, el cual, como las sefirot en el Árbol cósmico, tiene su punto de encuentro en Corona, la cabeza, y cada una de ellas tiene su correspondiente conjunto de nombres, como se expone en la Torah. Por ejemplo, utilizando el Cantar de los cantares, el Zohar ofrece meditaciones simbólicas sobre los centros de energía a lo largo de la columna"[181].

El diagrama de las *Sefirot* sigue siendo uno de los más utilizados en la Cábala meditativa. Recuérdese que el libro del *Sefer Yetzirah* se basa en la pura y llana meditación en las Sefirot. A

[181] P. Besserman, cit., p. 38

estos efectos, se pueden utilizar como caminos de meditación ascendente trepando por el Árbol de la Vida descansando en las *Sefirot*. En el *Sefer Yetzirah* (1, 6) se aclara que: "Su visión es como la aparición del rayo" y que inicialmente aparecen "corriendo y regresando" porque, como se deben visualizarse con conciencia *Chakhmah*, al intentar reflexionar o experimentar con ellas, se regresa automáticamente a la conciencia *Binah*. Las *Sefirot* podían también visualizarse bajo la figura del Adán Kadmón un Hombre Primordial que también aparece en la visión de Ezequiel. Algunos cabalistas representan esto escribiendo verticalmente las letras del nombre de YHWH, pues ciertamente semejan la figura humana.

En este contexto, *Ain Sof*, el Ser indiferenciado, que desde la perspectiva de lo creado es visto como «Nada» o «Vacío», se mantiene fuera de toda representación. Por el contrario, al meditar sobre la primera Sefirot (*Keter*), se podía imaginar una cabeza humana andrógina. Igualmente, la meditación sobre *Jokmah* se visualizaba como una «cara» masculina, correspondiendo a *Binah* la «cara» femenina. El «brazo» derecho correspondía a *Jesed*, el «brazo» izquierdo a *Geburah*; el tronco del cuerpo a *Tiferet*. *Netzaj* equivalía a la «pierna» derecha y *Hod* a la izquierda. *Yesod* se asociaba a los genitales y *Malkut* representaba los pies asentados en el mundo físico.

Las *Sefirot* son también objeto de oraciones, invocaciones o cantares[182]. La mística universal ha desarrollado diversos argumentos literarios que reflejan la unión o intimidad con Dios (que

[182] Joseph Tzayach, místico que sirvió como rabino de Jerusalén y Damasco a mediados del siglo XVI redactó esta oración para ser recitada en postura profética (de rodillas con la cabeza entre las piernas):
"*Ehyeh Asher Ehyeh* (Yo soy el que Soy) corónname (*Keter*).
Yah, dame Sabiduría (*Chakhmah*).
Elohim Chaim, concédeme el Entendimiento (*Binah*).
El, con la mano derecha de su Amor, hazme grande (*Chesed*).
Elohim, del Terror de Su juicio, protégeme (*Gevurah*).
YHVH, con Su misericordia concédeme la Belleza (*Tiferet*).
YHVH Tzavaot, vigílame por Siempre (*Netzach*).
Elohim Tzavaot, concédeme la beatitud de su Esplendor (*Hod*).
El Chai, haz de Su pacto mi Fundamento (*Yesod*).
Adonay, abre mis labios y mi boca hablará de Tus alabanzas (*Malkhut*)".

adopta la forma del padre o amigo) o con el Alma (figurada como la amada). En la mística judía, el ejemplo más significativo de poesía amorosa es el Cantar de los cantares. La meditación sobre el Alma o sobre la Gloria Divina (*Shejinah*) como aspecto femenino de Dios, llevaba al cabalista a visualizar una bella mujer con setenta caras que escondía un aspecto del alma. Este motivo meditativo lo encontramos en la antigüedad; entre los antiguos iranios es la *Daena* como *Alter Ego Superior* que aparece en el puente *Chinvat* que comunica con el Más Allá; la Eurídice rescatada de los Infiernos por Orfeo; la Brunilda rescatada del anillo de fuego por Sigfrido, etc. cuyos argumentos se prolongan en el rescate, salvación, encuentro o despertar de la bella princesa durmiente o Blanca de las Nieves a cargo del Héroe solar, etc.

La presencia o influencia de las Tres Madres (*Alef Mem Shin*) en el esquema antropomorfo de las Sefirot lleva, por su parte, a interesantes desarrollos. En efecto, imaginadas como el Hombre Primordial o Adán Kadmón, Shin corresponde a la línea superior de la cabeza situada entre *Chakhmah* y *Binah*; Alef representaría la linea central del pecho entre *Chesed* y *Gevurah*; y *Mem* la línea inferior del vientre, entre *Netzach* y *Hod*[183]. Para algunos cabalistas, como Abraham Abulafia, la alianza de la lengua está en la cabeza, la cual, en cuanto sede del flujo de pensamientos, es considerada como el centro de la conciencia tipo *Binah*. En el pecho se sitúa el corazón como símbolo del alma. Finalmente, la alianza de la circuncisión se sitúa en la región del vientre, cuyo funcionamiento inconsciente se identifica con *Mem* y la conciencia tipo *Chakhmah*[184]. Por eso algunos místicos contemplan su vientre mientras intentan conseguir la conciencia tipo *Chakhmah*.

5.- Las protosefirot y las tres letras madres Mem, Shin y Alef.

¿Qué había antes de las diez *Sefirot*? ¿Qué había antes de que Dios fuera Dios, es decir, el Creador? ¿Qué existía antes de que Dios tuviera Nombre? A ese estado de inmanifestación o virtua-

[183] No por casualidad, estas zonas del cuerpo humano coinciden respectivamente con los tres signos del aprendiz, compañero ymaestro masón.
[184] Para estas relaciones vid. A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*, cit., p. 185.

lidad, el lenguaje cabalístico lo denomina el Universo del Caos (*Tohu*). Así, mientras que en el Universo del Caos (*Tohu*[185]), el Nombre divino consistía en las letras AMSh en las que se encuentran implícitas las diez Proto- *Sefirot*, en el Universo manifestado o de la Rectificación, el Nombre divino es el *Tetragrammaton*, YHWH, del que emanan las Diez *Sefirot*.

AMSh son las iniciales de las letras de *Alef Mem Shin*, las llamadas Tres Madres;

"Tres Madres: Alef Mem Shin
Un gran secreto místico …
de ellas emanaron el aire, el agua y el fuego,
y de ellas nacen Padres
y de los Padres descendientes" (*Sefer Yetzirah* 3, 2)

Según los cabalistas *Yod* deriva de *Mem*, *Heh* de *Shin* y *Vav* de *Alef*. Por tanto, las tres letras Madres representan un misterio aún mayor que el *Tetragramaton* dado que éste procede de aquel. En el esquema del Arbol de la Vida estas tres letras (*Mem*, *Shin* y *Alef*) también pueden representar las tres columnas en las que están divididas las Sefirot. *Mem* representa la columna derecha encabezada por *Chakhmah*; *Shin* representa la columna de la izquierda, encabezada por *Binah* y *Alef* representa la columna del centro, encabezada por *Keter*.

En el *Sefer Yetzirah* (1, 12) encontramos las aplicaciones meditativas de estas tres letras, llamadas las tres Madres y sobre las que recae otro de los misterios de la Cábala; las tres letras primordiales de la creación (*alef*/aire; *mem*/agua; *shin*/fuego) contienen los elementos vinculados con el aliento como poder generador de la Palabra. Las tres letras YHV, que definen el espacio-tiempo, derivan a su vez de *AMSh*, que son la puerta para transcender el espacio-tiempo y, en consecuencia, pueden utilizarse

[185] De alguna manera se equipara la condición del místico que combate contra su caos mental en busca de la unidad o contemplación de Dios, al proceso de la Creación del Universo. Al principio "la tierra era caos y vacío" (Génesis 1:2). El estado de estática mental es llamado también"caos" (*tohu*). La palabra *Tohu* viene del verbo *Tahah*, que significa estar "pasmado" o "confuso, por eso algunos cabalistas asocian *Tohu* con *Binah*.

para abolir esa diferenciación. Por esa razón, la meditación sobre estas letras es un medio para que el meditador se una con toda la creación. El *Sefer Yetzirah* (2, 1) explica cómo esas palabras pueden ser utilizadas como mantras para pasar de un estado meditativo a otro; "Las Tres Madres son *Alef Men Shin*. La *Mem* zumba, la *Shin* silba y la *Alef* es el Aliento de aire diciendo entre ellas". El sonido de zumbido asociado con *Mem* para alcanzar el estado *Chakhmah*, ha de repetirse con suavidad y de manera semejante al "*Om*" Vedanta o al *Amen* judeocristiano. Los cabalistas explican que la "voz suave y sosegada" (*damamah*) que aparece en 1 Reyes 19, 12 oída por Elías era un "suave zumbido", lo que se confirma también en Job 4, 12-16: "Había una imagen delante de mis ojos, oí un zumbido (*damamah*) y una voz". Igualmente, la letra *Shin*, empleado como mantra o palabra sagrada, tiene el sonido silbante "sh", que se utiliza para inducir un fuerte estado de conciencia tipo *Binah*. Por su parte, en el libro de Ezequiel 1, 14 se dice que tras visualizar el *Chashmal* el Profeta percibió las Sefirot. Y según el Talmud, la palabra *Chashmal* viene de dos palabras, *Chash*, ("silencio") y *Mal* ("palabra"), que podemos traducir como "silencio elocuente"[186], expresión que describe un estado de vacío de pensamientos y en el que, por eso mismo, el ego, entendido como sentido de apropiación, está ausente. Este estado de desapego es descrito por algunos cabalistas como un lugar liminal, estado fronterizo, barrera o umbral, equivalente al laberinto, muralla o precipicio de la literatura iniciática, porque es un obstáculo infranqueable que impide el paso a quien pretende pasar sin la disposición adecuada.

Las tres Madres también pueden representar los tres sucesivos estadios de la meditación (observación, concentración, contemplación) equivalentes a las tres etapas de la meditación Ve-

[186] Sin embargo, en *Sefer Yetzirah. El libro de la Creación. Teoría y práctica*, Madrid, 1994, pp.129-130, Aryeh Kaplan mantiene que ambos sonidos, M y Sh, pueden usarse también como un medio para oscilar entre las conciencias *Binah* y *Chakhmah*. Y puesto que M y Sh son las consonantes dominantes en *Chashmal*, es posible que la palabra misma fuera usada como un mantra cuando el profeta Ezequiel oscilaba entre las conciencias *Binah* y *Chakhmah*. Por eso Kaplan traduce "*chashmal*" como "silencio/palabra", que expresa la sensación dual de experimentar el "silencio" de la conciencia *Chakhmah* y la "*palabra*" de la conciencia *Binah* al mismo tiempo. La interpretación que damos arriba difiere de la de este autor.

danta (*dharana*, *dhyana*, *samadhi*), a la vez que proporcionan las tres palabras sagradas o mantra asociados a tales estados. A su vez, para el meditador experimentado, la pronunciación de las iniciales de las tres palabras sagradas (*AMSh*) facilitaría el paso a través del *Chashmal* y el acceso a conciencia *Chakhmah*.

6.- Los 32 senderos en Génesis I.

Las experiencias místicas de los primeros cabalistas acabaron por conformar un cuadro de los diferentes vías, estados o niveles del proceso de cognición de la consciencia. En la Cábala y particularmente en el *Sefer Yetzirah* se les denomina los 32 senderos de Sabiduría (*Chakhmah*). Ahora bien, como la Sabiduría es considerada pensamiento puro e indiviso, es decir, una experiencia unitiva o de no dualidad, la división en 32 senderos solo puede haber sido efectuada desde el nivel del Entendimiento.

En la Torah se alude a esos 32 senderos mediante las 32 veces en que el nombre de Dios (*Elohim*) aparece en el relato de la creación del primer capítulo del Génesis. Concretamente aparece 10 veces bajo la expresión "Dios dijo", haciendo referencia a las Diez Sefirot o a los Diez Dichos o letras del alfabeto con los que el mundo fue creado. Así, "Dios dijo: sea la luz", y "Dios dijo: haya un firmamento". El Verbo de Dios manifestado en tales letras o Dichos no sólo fue responsable de la Creación sino que también lo sustenta constantemente pues si esas letras fueran retiradas, el universo dejaría de existir: "Por siempre, oh Dios, tu palabra permanece en los cielos" (Salmos 119, 89).

De las otras 22 veces más (que también tienen correspondencia con las 22 letras del alfabeto hebreo a *alefato*), en tres ocasiones aparece la expresión "Dios hizo" en referencia a las tres Madres; otras siete repeticiones de la expresión "Dios vió" (que se asocian a las siete Dobles), y los restantes doce nombres corresponden a las doce Elementales aunque, según el Deuteronomio 32, 8 también se corresponden con los doce pilares que soportan el universo: "Estableció los límites de las naciones, de acuerdo

con el número de los hijos de Israel"[187]. Su carácter de senderos queda patente al ser representados como las líneas o trazos que unen entre sí a las diez sefirot. Génesis I:

1. En el principio Dios creó	Keter	Sefirah 1
2. El espíritu de Dios revoloteaba	Heh	Elemental 1
3. Dios dijo, que haya luz	Chakhmah	Sefirah 2
4. Dios vio la luz que era buena	Bet	Doble 1
5. Dios dividió entre la luz y la oscuridad	Vav	Elemental 2
6. Dios llamó a la luz día	Zayin	Elemental 3
7. Dios dijo, que hay un firmamento	Binah	Sefirah 3
8. Dios hizo el firmamento	Alef	Madre 1
9. Dios llamó al firmamento cielo	Chet	Elemental 4
10. Dios dijo, que las aguas se reúnan	Chesed	Sefirah 4
11. Dios llamó a lo seco tierra	Tet	Elemental 5
12. Dios vio que era bueno	Gimel	Doble 2
13. Dios dijo, brote la tierra vegetación	Gevurah	Sefirah 5
14. Dios vio que era bueno	Dalet	Doble 3
15. Dios dijo, que haya luminarias	Tiferet	Sefirah 6
16. Dios hizo dos luminarias	Mem	Madre 2
17. Dios las situó en el firmamento	Yud	Elemental 6
18. Dios vio que era bueno	Kaf	Doble 4
19. Dios dijo, que las aguas pululen	Netzach	Sefirah 7
20. Dios creó las grandes ballenas	Lamed	Elemental 7
21. Dios vio que era bueno	Peh	Doble 5
22. Dios les bendijo, creced y multiplicaos	Nun	Elemental 8
23. Que la tierra engendre animales	Hod	Sefirah 8
24. Dios hizo las bestias del campo	Shin	Madre 3
25. Dios vio que era bueno	Resh	Doble 6
26. Dios dijo, hagamos al hombre	Yesod	Sefirah 8
27. Dios creó al hombre	Samekh	Elemental 9
28. En la forma de Dios lo creó	Eyin	Elemental 10
29. Dios le bendijo	Tzadi	Elemental 11
30. Dios dijo, sed fértiles y multiplicaos	Malkuth	Sefirah 10
31. Dios dijo, mirad os he dado	Kuf	Elemental 12
32. Dios vio todo lo que El había hecho	Tav	Doble 7

7.- Meditar en la Nada.

En los textos bíblicos se desarrolla claramente la idea de que Dios no puede ser conocido porque está más allá de cualquier comprensión especulativa. No es posible alcanzar un conocimiento religioso o racional de Dios ni siquiera con la contempla-

[187] En Deuteronomio 33:26-27 no son pilares sino los "brazos del Universo".

ción toda vez que ésta solo puede proporcionar la experiencia de la no separatividad, es decir, de lo que no soy y, por *via remotionis*, de la verificación intuitiva de lo que soy *en* Dios. Por eso, ninguno de los Nombres de Dios se refiere al Creador en Sí Mismo sino a las cualidades o atributos mediante los que Dios que se manifiesta en la creación. Esto se personifica en que el primer Nombre de Dios que aparece en el Génesis, *Elohim*, es una palabra plural, una pluralidad de fuerzas.

Entonces ¿cómo referirse a ese *Deus absconditus*, Absoluto e ilimitado que representa la Perfección o Totalidad Absolutas en la que no hay distinción, ni separación? Para responder a ese enigma, Isaac el ciego retomó el concepto *Ain Sof* (literalmente, *sinfin*). *Ain Sof* no es un nombre de Dios sino un mero concepto utilitario que expresa el ocultamiento y reconocimiento de que no hay palabras que puedan describir o definir a Dios. No obstante, algunos cabalistas posteriores tendieron a objetivizar *Ain Sof* transformándolo en un Nombre de Dios del que emana[188] o se crea *Ayin* (la Nada). Esa Nada es una barrera intelectual que impide el paso a todo hombre que pretende conocer racionalmente a Dios. Por ello, para otras corrientes cabalistas Dios, que es *Ain Sof* para Sí Mismo, recibe el nombre de *Ayin* (Nada) en relación a su primera autorrevelación.

La Cábala define los estados del Ser como un *Ayin*, es decir, Nada. Igualmente, al considerarse que la Creación (*Beriyah*) consiste en crear algo de la Nada, se deduce que el mundo que ha originado *Beriyah,* o sea, el mundo de *Atzilut*, es esa Nada. Por eso en Job 28,12 se dice que "la Sabiduría (*Chokhmah*) nace de la Nada (*Ayin*)". También en Job 26, 7 se dice que "Él extiende el norte sobre el Caos, cuelga la tierra sobre la Nada (*Belimah*)", haciendo referencia a la inanidad o espejismo de la Creación. La palabra *Beli-mah* deriva de *Beli*, que significa "sin", y *Mah*, que significa "algo". Es decir, *Beli-mah* significa "sin cosa alguna" o

[188] La doctrina de la creación *ex nihilo* era salvada argumentando que la emanación de Dios se efectúa dentro de Dios mismo. Así, todo el proceso de la Creación de las Sefirot era inmanente a Dios mismo, lo que implicaba que la Divinidad, siendo Una o Única, hacía de la Creación mera Nada; de ahí que las *Sefirot* sean belimah (de la nada).

"nada". Otra etimología la hace derivar de la raíz *Balam*, que significa "embridar". Entonces *Belimah* sería lo "inabordable", aquello que no puede ser descrito, en suma, lo "inefable". De hecho, *Keter*, la Sefirah suprema, es denominada también mediante la palabra *Ayin*, que significa "nada", siendo entonces *Ain Sof* (del que emana *Keter*) un principio o concepto metafísico más inabordable aún. *Ain Sof* literalmente es sin-fin, es decir, Infinito, la Nada última:

Ain Sof: Fin de la Nada o Nada última
Atzilut; Nada
Beriyah; creación de la Nada

Hay determinadas prácticas meditativas que tienen por objeto aquietar gradualmente la mente para permanecer en la conciencia *Chakhmah*. Una de ellas consiste en acercarse a la idea del Infinito; "Un canto por gradas desde las profundidades te llamo, oh Dios" (Salmos 130, 1). Puede imaginarse la infinitud de tiempo pasado, hace dias, años, siglos, ciclos más grandes. O el tiempo futuro en medida indefinida. Puede aplicarse la idea de infinito al espacio; a una calle, una ciudad, un país, un planeta, un sistema solar, la galaxia…o el recorrido inverso; una mano, una célula, un átomo, un electrón y así hasta las partículas más pequeñas. También puede imaginarse el bien infinito y el mal infinito, o la belleza infinita y la fealdad infinita. Se verá que en este tipo de ejercicios predomina la Consciencia *Chakhmah*, es decir, el pensamiento puro o intución, dado que tales ideas no pueden ser verbalizadas. Igual sucede cuando se trata de imaginar el Absoluto, o la idea de *Ain Sof*, o el universo antes de la Creación, o un número antes del cero; el pensamiento Binah o verbal, no puede captar tales conceptos.

Sobre este particular, una de las más poderosas herramientas del místico y más difíciles de utilizar[189] es la meditación en la

[189] "Entre los senderos de la meditación clásica, el más difícil es el de la meditación no dirigida. En él se debe limpiar la mente por completo de todo pensamiento y sensación, tanto física como espiritual. En este nivel, todo lo que se experimenta es una nada absoluta… es uno de los métodos más peligrosos y no

Nada porque cuando el meditador se niega a sí mismo y se ve como nada o vacío, su ser puede abrirse más fácilmente a Dios y volverse receptivo a las influencias espirituales. Como dice el Talmud, la persona debe "hacerse a sí misma como si no existiera". Para el contemplativo, una de las finalidades de la meditación en la Nada es verificar, es decir, experimentar por vía de la contemplación, la ilusión de toda separatividad y que la supuesta diversidad de formas y modos de existencia individual no es otra cosa que mera apariencia, dado que la única realidad es indivisa y Una. Por eso está escrito; «Escucha, Israel, YHWH, nuestro Dios, YHWH es Uno» (Deuteronomio, 6, 4). Judah Albotini (1452-1519) recogiendo las enseñanzas de Abulafia y Maimónides, explicaba que ciertos tipos de meditación perseguían "nulificar todas las facultades para permitir que el intelecto oculto emerja"[190]. La anulación del ego-universo (Nada) podía facilitar la emergencia de la presencia de Dios (Todo, Infinito).

Desde el punto de vista de la práctica meditativa, la "intuición" de *Ain Sof*, que implica la experiencia de la nadidad del yo, puede realizarse por medio de la concentración en la reordenación de las letras de la palabra «nada» dado que la palabra hebrea que significa «yo», *ani* (*alef*, *nun*, *iod*), una vez permutada significa «nada», *ain* (*alef*, *iod*, *nun*)[191]. Algunos cabalistas recomiendan referirse a la nada absoluta como "lo que se ve detrás de la cabeza", dado que no hay visión en la nuca. Otra forma consiste en seguir incansablemente los pensamientos hasta su fuente o guarida cortando el flujo mental y estabilizarse en el estado de vacío de pensamiento, es decir, la conciencia *Chakhmah* (por eso es llamada "nada" en relación con el pensamiento consciente o *Binah*).

Se llega así al *secreto de los secretos*; el hombre en cuanto hombre es *nada* porque *Ein Od Milvado*, "No hay nada más que Dios" (Deut. 4, 25); "la verdadera realidad de nuestra existencia es Ain Sof, Infinito, y así el sentido del yo separado que todos te-

debería intentarse salvo bajo la guía de un maestro", A. Kaplan, *Meditación y Cábala*, cit., p. 31

[190] Citado por A. Kaplan, *Meditación y Cábala*, cit., p. 127.

[191] P. Beserman, cit. p. 54

nemos, la noción de que "tu" y "yo" somos almas individuales separadas del resto del universo, en último término no es cierto. El yo es una ilusión, un espejismo"[192].

VI.- LA TRANSMISION DE LA CÁBALA Y LA CÁBALA CRISTIANA

Como toda enseñanza tradicional, la entrada en la cábala requería la vinculación del candidato a una cadena discipular por medio de la aceptación de algún maestro. Reservada inicialmente la iniciación en la Cábala a los judíos, tal circunstancia impidió la difusión de la tradición entre los gentiles de manera que, durante siglos, las enseñanzas místicas apenas rebasaron el ámbito familiar de la transmisión de padre a hijo. Todo ello hizo extraordinariamente difícil el acceso a la Cábala por parte de los no judíos.

Las formas en que un maestro de Cábala podía aceptar a un nuevo discípulo e iniciarle en los misterios de su Arte dependían por lo general de la escuela a la que perteneciera, como también los requisitos o cualificaciones que se le exigían. Algunos textos cabalistas (por ejemplo *Or neerab* de Moisés Cordovero) refieren las cualidades éticas e intelectuales necesarias para ser aceptado como discípulo, así como la edad adecuada para ser iniciado en la "Tradición", fijado usualmente "en el estadio medio de la vida" (*Guemarah*, Hag, 13 b). En esencia, los ritos iniciatorios de entrada en la Tradición consistían en la transmisión oral (en forma de susurro) y secreta del nombre de Dios del maestro al alumno. Eleazar de Works (hacia 1200) describe esta iniciación de la siguiente manera: «Se comunica el nombre sólo a los reservados `iniciados´ que son humildes y temerosos de Dios y cumplen los mandamientos de su Creador. Y sólo se comunica sobre el agua. Antes de que el maestro se lo enseñe al discípulo, deben ambos sumergirse y bañarse en agua, vestirse ropajes blancos y ayunar en el día del adoctrinamiento. Después deben entrar los dos en el agua hasta que les llegue a los tobillos, diciendo entonces el maestro una oración que termina con estas palabras: "¡La voz de

[192] J. Michaelson, *Todo es Dios*, cit. , p. 11.

Dios está sobre las aguas! Alabado seas, Señor, el que manifiesta su secreto a quienes le temen, Él, el conocedor de los misterios". Luego tienen ambos que dirigir sus ojos hacia las aguas y recitar versículos de salmos que alaban a Dios sobre las aguas»[193]. En este rito de iniciación, la transmisión del Nombre de Dios sobre las aguas del "bautismo" pretende asociar la idea de nuevo nacimiento (iniciación) con el proceso de Creación o nacimiento del Cosmos a partir del Aliento, Voz y Palabra de Dios que aleteaba sobre las aguas primordiales. La transmisión de una Palabra secreta y sagrada personalizada para cada discípulo posiblemente también podía ser el modo por el que otros maestros de Cábala aceptaban e iniciaban a sus discípulos (tal y como también se practica en otras tradiciones y escuelas iniciáticas, por ejemplo en la India); sabemos que Luria transmitía a cada uno de sus alumnos, adaptándola a su temperamento y capacidad, una palabra o frase para que meditara sobre ella o la recitara constantemente a modo de ejercicio de yijud o «unificación». No consta claramente que Luria empleara dicha Palabra como *mantra* de iniciación, pero tampoco podemos descartar esa posibilidad.

Tradicionalmente, la Cábala ha sido una doctrina poco difundida no sólo por las dificultades de la lengua hebrea o por estar reservada a los que profesaban la religión judía, sino también porque, para los gentiles de todos los tiempos (desde Roma hasta la Inquisición medieval y moderna) la constancia del místico entregado a sus meditaciones solitarias, a sus combinaciones de números y letras, personificaba la desconfianza hacia el aspecto más desconocido y extraño de la comunidad judía. La misma comunidad judía, desesperada por los siglos de exilio y persecución, se volvía a la Cábala como una solución mágica en la que sublimar sus temores y frustraciones desarrollando modalidades de Cábala mágica, recreando un panteón de ángeles, demonios y supersticiones. Sin embargo, el acercamiento de los cristianos a la Cábala llegó a configurar una forma tradicional singular.

Podría considerarse que la Cábala cristiana se inicia con los textos redactados por judíos conversos en España a partir de fina-

[193] G. Scholem, cit., p. 150.

les del siglo XIII (Abner de Burgos, Pablo de Heredia, etc.). Sin embargo, esta corriente apenas tuvo repercusión. El desarrollo de las especulaciones cristianas sobre la Cábala se inician realmente en torno al ambiente creado por la Academia platónica de los Médicis en Florencia. Bajo la supervisión y estudios de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), conversos como Raymond Moncada (Flavius Mithridates) comenzaron a traducir al latín textos cabalistas[194]. Esta extraordinaria difusión de la literatura cabalística se debe a que los místicos y filósofos renacentistas creían haber descubierto en ella la revelación original hecha por Dios a Moisés y a los profetas que se habría conservado gracias a una transmisión oral y escrita ininterrumpida custodiada por los cabalistas. Con esta doctrina no sólo se podía entender mejor la filosofía de Pitágoras, Platón o el orfismo, sino que también se podría obtener la confirmación de algunos aspectos de la fe católica como por ejemplo la divinidad de Jesucristo, los dogmas de la Trinidad o de la Encarnación, etc. Aunque la Iglesia rechazó estas ideas, lo cierto es que la Cábala irrumpió con vigor en los círculos de los platónicos cristianos y, en general, en los ambientes intelectuales renacentistas europeos.

Siguiendo la labor de Pico de la Mirandola, el hebraista cristiano Johannes Reuchlin (1455-1522) publicó en latín los primeros textos de Cábala escritos por un no judío; *De Verbo mirífico* (*Del Nombre del obrador de milagros*) en 1494 y *De arte cabbalistica* en 1517. La labor de estos dos autores sirvió para que en 1516 Paolo Ricci, médico privado del emperador Maximiliano, tradujera al latín *Las puertas de la Luz* (*Shaarey Orah*) de José Gikatila (1248-1323), un cabalista nacido en Medinaceli (Soria) discípulo de Abulafia, que desarrollaba la técnica de meditación en los diez nombres de Dios asociados a las diez sefirot. Poco tiempo después Cornelius Agrippa de Nettesheim publicaba *De occulta philosophia* (1531) dando paso a la tendencia mágico-

[194] Para F. Yates, la cábala cristiana "se diferenciaba básicamente de la judía en que emplea en forma cristiana la técnica cabalista y en que amalgama dentro del sistema la filosofía y la magia hermética", en *La Filosofía oculta en la época isabelina*, México, 1982, p. 14. También vid. F. Secret, *La kabbala cristiana y el Renacimiento,* Madrid, 1979 y G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, cit., pp. 239 y ss;.

práctica de la cábala. De esta manera, en la primera mitad de siglo XVI, filósofos neoplatónicos, teólogos cristianos, alquimistas y astrólogos, deslumbrados por el supuesto descubrimiento de una tradición bíblica primigenia o por la expectativa de manipular la naturaleza por medio del poder de las letras hebreas y de los números, se embarcaron en una vasta operación hermenéutica para adaptar las categorías y conceptos cabalistas a la dogmática cristiana. Por ejemplo, las tres primeras sefirot recibieron una interpretación trinitaria, la Shejinah o aspecto femenino de Dios se identificó con la Virgen María, y Jesucristo con el Hombre primodial o Adán Kadmón, etc. En esta labor destacó el cardenal Egidio de Viterbo (1465-1532) o el franciscano Francesco Giorgio de Venecia (1460-1541), que publicó *De Harmonia mundi* (1525) y *Problemata* (1536). Entre los jesuitas, destacó sin duda Athanasius Kircher y su *Oedipus Aegyptiacus*. Las fuentes de la Cábala eran ahora traducidas del hebreo al latín. El místico cristiano Guillaume Postel (1510-1581) publicaba en Paris el *Sefer Yetzirah* (1552) y el *Zohar* antes de que se imprimiera por primera vez en lengua hebrea en Mantua en 1562.

En este clima propicio a la contemplación mística y la especulación teosófica, Jacob Boehme redactará sus escritos teosóficos integradores de diversas corrientes esotéricas y místicas al igual que años antes habían sido publicados por Heinrich Khunrat en su *Amphiteatrum Sapientiae Aeternae* (1609) que se prolongaron en una potente corriente publicista; Abrahán von Frankenberg (1593-1652), Robert Fludd (1574-1637), Thomas Vaughan (1622-1666), etc. y que, posiblemente, tiene su mayor representante en Georg von Welling y su *Opus mago-cabbalisticum* (1735). Christian von Rosenroth publicará su Cábala denudata a lo largo de los años 1677 y 1684. A Franciscus Mercurius van Helmot (1614-1699) debemos una obra con el significativo título de *Adumbratio Cabalae Christianae* que tuvo una notable influencia en los círculos platónicos de Inglaterra. Otras importantes obras de sincretismo judeocristiano fueron el *Traité de la réintégrations de l´êtres*, de Martines de Pasqually (1727-1774), discípulo de Louis Claude de St. Martin o la *Philosophie der Geschichte oder Über die Tradition*, de Franz Josef Molitor

(1779-1861) que entronca ya con las tendencias más recientes de los siglos XIX y XX[195].

[195] No nos resistimos a dejar constancia, aunque sea en una nota a pie de página, de una de las tendencias modernistas que, surgidas de la Cábala cristiana, han derivado en el género o subgénero ocultista y espiritista que solo ha traido confusión y fraude. Citando al eminente Profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalen G. Scholem, "a esta categoría de la máxima charlatanería pertenecen los numerosos y leidos libros de Eliphas Levi (en realidad Alphonse Louis Constant, 1810-1875), Papus (Gérard Encausse, 1868-1916), o Frater Perdurabo (Aleister Crowley, 1875-1946), todos los cuales tenían un conocimiento ínfimo de la Cábala, lo que no les impedía recurrir libremente a su imaginación. Por otra parte, las amplias obras de A. E. Waite, S. Karppe y P. Vulliaud, eran en esencia compilaciones más bien confusas elaboradas a partir de fuentes secundarias", en *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, cit. p. 246. Una clara y documentada denuncia de los fraudes del ocultismo (que no hay que confundir con el esoterismo o núcleo interno de toda tradición religiosa) fue hecha a principios del siglo XX por René Guénon en dos obras; *El Teosofismo, historia de una pseudorreligión*, Madrid, 2006 y *El error espiritista*, Madrid, 2006 y cuya lectura recomendamos vivamente al lector.

LAS MÁXIMAS DE PITÁGORAS

"*sõma-sêma [el cuerpo es una tumba]*"
(máxima órfica)

Pitágoras nació en el 569 a. C., en la floreciente isla de Samos. Dado que Jámblico afirma que Pitágoras[196] falleció a los noventa y nueve años, podemos situar ese acontecimiento poco después del 480 a. C. Los padres de Pitágoras fueron Mnesarchus, un mercader de Tiro, y Pythais, una nativa de Samos. La tradición marinera de Samos, próxima a las Cícladas y a la isla de Delos, proporcionó al joven Pitágoras la posibilidad de viajar a Asia Menor acompañando a su padre. Durante estos años Pitágoras recibió una esmerada educación aprendiendo a tocar la lira, a escribir poesía, a recitar a Homero, etc. Gracias a las vinculaciones familiares y comerciales del padre de Pitágoras, fue aceptado por los sacerdotes para ser iniciado en los misterios de los fenicios. El propio Jámblico confirma que fue iniciado en todos los ritos divinos en Biblos y en Tiro. Esto no debió parecerle suficiente a Pitágoras, de modo que continuó su búsqueda espiritual visitando a los sabios más conocidos del momento. De entre estos, hubo tres que tuvieron una gran influencia en Pitágoras; Ferékides (Pherekydes), Tales y su pupilo Anaximandro, ambos de Mileto. Fue precisamente durante estas visitas del joven Pitá-

[196] Son numerosos los escritores grecolatinos que aportan datos sobre Pitágoras. De época prehelenística hay que mencionar a Empédocles, Heráclito, Ión, Jenófanes, Heródoto, Isócrates y Platón. Del periodo helenístico (desde finales del siglo IV a. C. hasta el siglo I a.C.) que comienza con Aristóteles y su obra *De los pitagóricos*, hablan de Pitágoras varios discípulos de Platón como Espeusipo, su sucesor al frente de la Academia o miembros de ella como Heráclides Póntico además de diversos escritores como Calímaco, Hermipo, Dicearco o pitagóricos declarados como Aristoxeno. Finalmente, a partir del siglo I a.C. en que se inicia en Roma un interés los pitagóricos, destacan Plotino, Nigidio Figulo, Ovidio, Nicómaco, Apolonio, Jámblico, Diógenes Laercio (autor de *Vidas de los filósofos más ilustres*), Porfirio (autor de una biografía de Pitágoras de finales del siglo III). Sobre la vida y pensamiento de Pitágoras puede verse; J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres. Études sur la conversion du monde romain*, Paris, 1956, Peter Gorman, *Pitágoras*, Barcelona, 1988 y David Hernández de la Fuente, *Vidas de Pitágoras*, Girona, 2011.

goras a Tales en Mileto cuando aprendió el valor simbólico y metafísico de las matemáticas y de la astronomía. Fue también Tales quien le aconsejó viajar a Egipto, como ya había hecho él anteriormente, para aprender más sobre los misterios del universo y del espíritu. Por su parte, Anaximandro enseñó a Pitágoras las doctrinas astrológicas de los babilonios y de los asirios.

En el año 535 a. C., Pitágoras viaja a Egipto para ser iniciado en las "Casas de la Vida". Su estancia en Egipto es confirmada por sus tres más fiables biógrafos (Diógenes, Porfirio y Jámblico) y por otros autores griegos como Estrabón[197], Plutarco[198] y Filóstrato[199]. Isócrates, en uno de sus discursos titulado *Busiris*, afirma que; "Pitágoras el samio… fue a Egipto y se convirtió en su discípulo [de los sacerdotes egipcios]. Más que ningún otro atrajo la atención por la búsqueda apasionada de las teorías relativas a los sacrificios y al ritual en los templos egipcios y fue el primero que introdujo entre los griegos las otras ramas del estudio de la filosofía". Probablemente, Pitágoras fue a Egipto con una carta de presentación escrita por Polícrates, el tirano-gobernante de Samos, dado que éste tenía una alianza política y económica con el país del Nilo. Según Porfirio, Pitágoras fue rechazado en varios templos debido a su condición de extranjero, hasta que fue admitido e iniciado en el de Dióspolis. Allí, tuvo que aprender la lengua egipcia a fin de poder leer los textos sagrados. Sobre esto, el pitagórico Porfirio proporciona un dato revelador al mencionar que de los tres tipos de escritura egipcia aprendida por Pitágoras (epistográfica, jeroglífica y simbólica), ésta última fue la que eligió como fundamento de su método simbólico de enseñanza. Junto a esto, Pitágoras transmitió también a su escuela otras doctrinas y costumbres practicadas en los templos egipcios. Pitágoras permaneció en Egipto poco más de diez años (no veinte como afirma Jámblico) hasta que el rey persa Cambises II conquistó Egipto[200] y Pitágoras, junto con cientos de egipcios, fue hecho

[197] Estrabón XIV, 1.16.
[198] Plutarco, *De Osiride et Iside*, 10.
[199] Filóstrato, *Vita Apollonii*, viii, 15 ss.
[200] A la derrota egipcia contribuyó muy modestamente la decisión de Polícrates de Samos de abandonar su alianza y unirse a la flota persa enviando 40 barcos que, en la batalla de Pelusium junto al delta del Nilo, capturaron Heliópolis y Menfis.

esclavo y conducido a Babilonia (525 a.C.). En suma, Pitágoras permaneció en Egipto "practicando la astronomía y la geometría y siendo iniciado en todos los ritos de los dioses hasta que fue llevado a Babilonia por las tropas de Cambises como prisionero de guerra"[201]. En Babilonia "se asoció de corazón con los Magoi (Magos)... y fue instruido en sus ritos sagrados y aprendió sobre un místico culto de los dioses. También alcanzó la cima de la perfección en aritmética y música y las otras ciencias matemáticas enseñadas por los Babilonios" [202]. Desconocemos cómo obtuvo Pitágoras su liberación de Babilonia. Probablemente compró su libertad haciendo valer su amistad con Polícrates y su condición de nativo de Samos, aliada de Persia. Al parecer, en el 520 Pitágoras regresa a Samos.

De regreso a Samos fundó una escuela que fue llamada el *semicírculo*. Sobre ella Jámblico escribe que; "formó una escuela en la ciudad de Samos, el 'semicírculo' de Pitágoras, que se conoce por tal nombre incluso hoy, en la que los habitantes de Samos mantenían reuniones políticas para debatir cuestiones sobre el bien, la justicia. Fuera de la ciudad hizo de una cueva el lugar privado para su enseñanza filosófica particular, empleando la mayor parte de la noche y del día allí e investigando en los usos de las matemáticas". Ciertamente, la mentalidad griega siempre ha tenido una especial sensibilidad por las cuestiones relativas a la convivencia política y bienestar de la ciudad-estado, por lo que las inquietudes filosofico-politicas de Pitágoras encajan bien en este horizonte cultural. No tanto puede decirse de otras prácticas importadas de Egipto por Pitágoras, como la de retirarse a vivir en una cueva con algunos compañeros, en cuanto suponía una falta de espíritu comunitario. Sin embargo, esta forma de vida retirada practicada por Pitágoras será invocada como ejemplo digno de imitar por otros movimientos místicos posteriores. Escritores de la época legitimaban la vida eremítica de los esenios, los ascéticos *therapeutai* o los monjes cristianos que habitaron los desiertos y cuevas de la Tebaida egipcia. Por supuesto que Pitágoras no había hecho más que continuar la vida contemplativa

[201] Jámblico, *VP*, p. 13.
[202] Jámblico, *VP*, p. 13.

que aprendió en Egipto en las "Casas de Vida", las mismas instituciones que seguramente inspiraron semejantes actitudes entre los espirituales de territorios cercanos a Palestina o el propio Egipto. Pues bien, desde una de las cuevas de las colinas de Samos, Pitágoras impartía sus enseñanzas a la juventud de Samos a la vez que predicaba la costumbre del silencio y del retiro, obligatoria en los templos egipcios. Con ello, Pitágoras explicitaba su decisión de cortar todos los lazos familiares y de amistades profanas sin admitir otro parentesco que el derivado de la hermandad espiritual. Esta marca de la escuela se traducía, por ejemplo, en la renuncia a conservar cualquier apego a la historia personal. Recuérdese cómo, por eso mismo, Plotino se negaba a revelar cuál era su raza, quiénes eran sus padres y dónde había nacido. En torno al año 518 a. C. Pitágoras abandonó Samos a causa de la incomprensión de los samianos hacia la forma de vida contemplativa y asocial de los pitagóricos. Jamblico comenta que "intentó usar su método simbólico de enseñanza que era similar en todos los aspectos a las lecciones que había aprendido en Egipto. Los Samianos no estaban muy contentos con este método y le trataron de una manera irrespetuosa e incorrecta". Pitágoras se instaló con su escuela en Crotona, en el sur de Italia, levantando notables expectativas. De hecho, al poco tiempo, la ciudad le pidió que expusiera públicamente sus ideas, a consecuencia de lo cual Pitágoras preparó cuatro discursos dirigidos, respectivamente, a los jóvenes, al Senado, a las mujeres y a los niños, que luego circularían por diversos conductos como núcleo de sus enseñanzas morales. En poco tiempo, la Hermandad Pitagórica fue famosa por la honestidad de sus seguidores a la cabeza de los cuales estaban los conocidos como los *matematikoi*, que no tenían posesiones personales, vivían en la propia academia, eran vegetarianos y se atenían a un riguroso sistema de ayuno. Por el contrario, el círculo exterior de la Sociedad estaba formado por los *akousmáticos*, a quienes se les permitía mantener sus propias posesiones, no se les exigía ser vegetarianos y vivían en sus propias casas, yendo a la Sociedad sólo durante el día. Pitágoras decía, "que no todas las maderas eran buenas para tallar un Hermes", por lo que era necesario un periodo de "preparación" (*paraskeié*), que duraba entre dos años y cinco en el que los novicios u oyentes

(*akoustikoi*) estaban sometidos a la regla absoluta del silencio con el fin de desarrollar la facultad de la intuición.

Las doctrinas de la Sociedad Pitagórica se difundieron por otras ciudades italianas aunque adoptando diversas tendencias en función de los perfiles ideológicos y espirituales de sus líderes. También fueron objeto de persecución por no plegarse a las exigencias políticas del momento o por no dar entrada a personas poderosas que buscaban legitimar sus programas políticos con el espaldarazo de la Hermandad. Incluso en el 460 a. C. la Sociedad fue violentamente perseguida y varios pitagóricos fueron asesinados. Algunos de sus discípulos comentaban que Pitágoras sabía que la mayoría de los filósofos anteriores a él habían terminado sus días exiliados en suelo extranjero por lo que procuraba no provocar a las autoridades políticas. Sin embargo no se podían evitar las revueltas causadas por la maledicencia y la envidia. De hecho, en unas de estas revueltas populares instigadas por políticos corruptos que habían difundido el rumor de que las autoridades de Crotona pensaban ceder a los pitagóricos unas tierras conquistadas a un pueblo vecino, se cree que la masa alborotada incendió la casa en la que se encontraban Pitágoras y algunos discípulos, hasta que murieron todos.

I.- MÉTODO SIMBÓLICO Y ACUSMÁTICO

Los seguidores de Pitágoras nos han transmitido sus enseñanzas de manera fragmentaria. Sabemos que los aspirantes a entrar plenamente en la Hermandad habían de pasar por un período de iniciación de al menos cinco años, en absoluto silencio obligatorio. Incluso una vez iniciados en la Sociedad, estaban obligados a guardar riguroso secreto sobre las prácticas y doctrinas recibidas. Sus creencias igualitarias conllevaban la admisión en la Sociedad tanto a hombres como mujeres. Incluso pitagóricos como Plotino o Porfirio, renunciaron a tener esclavos o sirvientes en coherencia con esta idea de fraternidad. También sabemos de su repugnancia a seguir la antigua costumbre de los sacrificios de sangre. Por eso, pitagóricos como Empédocles de Acragas, fabri-

caban víctimas en forma de animal, hecha de miel y cebada, para facilitar el cumplimiento de ciertos preceptos religiosos.

Una conocida anécdota referida por Séneca nos muestra el transfondo de la filosofía de Pitágoras. En uno de sus viajes visitó al famoso León de Flío, importante gobernante heleno; "Pitágoras vino a Flío y tuvo una larga y sabia conversación con León, gobernante de Flío. León admiró el genio y la elocuencia del hombre y le preguntó en qué arte era más hábil. Pitágoras respondió que no conocía ningún arte, sino que era filósofo. León quedó sorprendido con este nuevo nombre y preguntó quiénes eran los filósofos y qué diferencia había entre ellos y el resto de la humanidad. Pitágoras respondió que creía que la vida del hombre era como una feria, considerada como la mayor ostentación de competiciones atléticas y frecuentada por todo el mundo griego [es decir, los Juegos Olímpicos]. Algunos van para conseguir gloria y la nobleza de la victoria con el ejercicio atlético de sus cuerpos; otros van a comprar y vender con la esperanza de conseguir provecho y beneficio; pero hay cierta clase de personas, las más nobles, que no buscan aplauso ni beneficio, sino que van solamente para observar y ver intensamente qué ocurre y cómo. Igualmente estamos presentes aquí, cambiamos por tanto de una vida y forma a otra, algunos vienen para estar al servicio de la gloria, otros del dinero, pero existen unos pocos elegidos que estudian el universo, y que consideran que ninguna otra cosa tiene importancia. Estas personas se llaman a sí mismas *amantes de la sabiduría*, en otras palabras, filósofos. Como en los juegos Olímpicos el espectador más noble no busca nada para sí mismo, así ocurre en la vida, donde la contemplación y conocimiento del universo superan con mucho cualquier otra búsqueda"[203].

Según Jámblico (23, 103) Pitágoras aprendió en Egipto el sistema para enunciar las verdades abstractas de forma simbólica mediante frases o enunciados breves y enigmáticos que estimulasen la capacidad de reflexión del oyente (acusmático). Pitágoras llamó a tales enunciados *akousmata*, instrucciones orales en forma críptica; "La filosofía de los acusmáticos consistía en *akous-*

[203] Cicerón, *Tusc*., V, 3, 8.

mata no demostradas y no explicadas que eran guías prácticas de conducta". El mismo Jámblico cita como ejemplo el siguiente *akousmata*: "¿Cuáles son las islas de los Bienaventurados? El sol y la luna". Con ello, Pitágoras encerraba toda la concepción tradicional del ascenso del alma pasando por las esferas planetarias (simbólicas, no astronómicas) hasta atravesar la puerta solar y acceder a las islas de los Bienaventurados.

Exponemos a continuación una selección de *akousmata* seguidas de alguna propuesta de interpretación en el bien entendido de que aunque algunas fueron ya explicadas en la antigüedad, la mayor parte de ellas siguen siendo enigmáticas[204].

- "Cuando entres en el templo, adora, allí no dirás ni harás nada relativo a la vida". Siendo el *Templo*, según los pitagóricos, el corazón o el mundo interior del espíritu, con ello se refieren a la atención libre de imágenes y pensamientos necesaria para alcanzar un estado contemplativo.

- "No entres en el templo mientras vas de camino sin objetivo ni propósito, ni adores en los callejones ni en las encrucijadas; ni delante de las puertas ni en el vestíbulo". Se refiere a la adecuada actitud del que busca conocerse a sí mismo a través de la práctica contemplativa pero se acerca por curiosidad, o permanece apegado a las diversas circunstancias del mundo profano, o mantienen alguna reserva o nudo mental o psicológico y no se entrega de manera incondicionada a la contemplación.

- "Sacrifica y adora con los pies desnudos". Para entrar y circular por el templo del alma hay que ir descalzo. Los pies, que simbolizan la parte inferior del hombre, es decir, la sede de los instintos y emociones, debe de ser desnudada y descubierta. Para acercarse a la Divinidad y permanecer en su presencia hay que estar despojado de toda vestidura o adherencia carnal, psíquica o mental. Simbolismo semejante es el que obliga a Moisés a descalzarse y desprenderse de sí mismo para presentarse ante Dios.

[204] La mayoría se encuentran en la *Vida de Pitágoras* de Porfirio y de Jamblico.

- "De los dioses y de las cosas divinas nada se dice de maravilloso que no debas creer". Es decir, cualquier concepto, metáfora, símbolo, definición o forma de lenguaje es insuficiente para describir el mundo espiritual, porque ninguna explicación humana podrá nunca dar cuenta de las realidades divinas.

- "Huye de los caminos concurridos, ve por los senderos". Aquí el simbolismo de la vía ancha y la vía estrecha es explícito. La vía concurrida, *via lata* o ancha es la que transitan la mayoría de los hombres que viven apegados a sus deseos y carecen de la predisposición necesaria para dedicarse al mundo del espíritu. El sendero es la vía estrecha o *via arcta* (puerta estrecha) de la renuncia, el esfuerzo, la perseverancia, la autoatención y autoexamen, etc.

- "Abstente de la sepia, pues pertenece a los dioses terrestres". Como la *sepia* se defiende enturbiando el agua al esparcir su negra tinta, simbolizaba a aquellas personas que no buscan sincera y honestamente limar sus imperfecciones sino ocultarlas.

- "No dividas el fuego con la espada". Esta máxima hace referencia a la imposibilidad de comprender racionalmente (la espada) el mundo ígneo de los dioses. Por eso, desde un punto de vista metafísico indica la esterilidad de intentar dividir o ver dualidad donde sólo está la unidad de la llama. Desde un punto de vista más práctico, recomienda no hablar de lo que no se comprende y no trivializar sobre las cosas ígneas.

- "De Dios y de las cosas divinas no hables sin luz". Va más lejos que el aforismo anterior. Aquí se refiere no solo a la osadía del que habla sin la "luz" de la comprensión intelectual, sino sobre todo del farsante o parlanchín que pretende opinar de esas materias sin haber visto la "luz" espiritual. Para hablar de la contemplación de Dios hay que haber experimentado esa "visión de la luz" o acercarte a alguien que pueda dar testimonio de ella.

- "Cuando soplen los vientos, adora el eco". Se trata de una de las frecuentes metáforas navieras que tanto gustaban al viajero Pitágoras. Podría significar que cuando el favor de los dioses te

premie con un vislumbre, un momento de lucidez o un episodio de inspiración, hay que aprovechar ese instante favorable hasta el último momento.

Hay otro grupo de aforismos que enseñan la importancia de vivir en el presente mediante el desapego al pasado y al futuro:

- "No lleves esculpida sobre el anillo figura alguna de Dios". Precepto contra la idolatría, pero también un recordatorio de que al llamar a la "puerta solar" con los "nudillos", solo se entra cuando no se tiene una idea preconcebida (es decir, ningún pensamiento) de la Divinidad.

- "No cruces por una balanza", o sea, no seas avaro, o no alteres el equilibrio de las cosas.

- "No te sientes en una medida de trigo", es decir, no vivas sin trabajar. Pero también significa que no atesores ni estés preocupado por el mañana. No trates de apropiarte de nada. Vive cada día en su plenitud, en el ahora, sin proyectar ninguna ambición sobre un futuro inexistente. Cada momento que vivas pensando en un futuro imaginado, es un momento hurtado al presente por la mente que no renuncia a apropiarse del tiempo.

- "No te comas el corazón". No te entristezcas con la desgracia. O mejor aún, para acceder al núcleo más íntimo del hombre, su espíritu o *corazón*, hay que ir completamente desasido de intenciones. Si quieres contemplar a los dioses, o sea, entrar en el corazón, rechaza toda vanidad, ambición o glotonería personal. "No te comas el corazón" significa que no debes acercarte con deseos mundanos a las cosas del espíritu, porque de lo contrario tu corazón comido acabará entre los excrementos.

- "No acojas en casa ni golondrinas ni tórtolas". Clemente de Alejandría explicaba que la golondrina y la tórtola, tanto por su estridente o arrullante sonido, como por alimentarse de los insectos musicales que simbolizan a los místicos, representan la vida agitada y superficial. El verdadero filósofo debe rechazar tanto el exceso de actividad que conduce a la irrefrenable agitación inte-

rior, como la falsa paz del que vive instalado en la comodidad y arrullo de los placeres mundanos.

- "Al levantarte del lecho, envuelve los cobertores y haz desaparecer de ellos todo rastro tuyo". El *lecho* significa tanto el sueño como esta vida, que es como un sueño, y la noche es el pasado que no merece ser recordado. La recomendación de no dejar rastro es una exhortación a eliminar toda complacencia en las cosas de este mundo, especialmente a nuestros recuerdos y demás imágenes que fortalecen el sentimiento de identificación con un cuerpo-mente.

- "*sõma-sêma*", es decir, el cuerpo (*sõma*) es como una «tumba» (*sêma*) en la que el alma está encerrada. La enseñanza iniciática tiene por finalidad devolver al hombre la aceptación de ese hecho como paso previo para la "comprensión" de que dicha situación puede ser trascendida mediante una "experiencia" extática o extracorporal.

- "Cuando salgas de casa o seas peregrino, no mires atrás, pues acudirían las furias". Este dicho pitagórico se refiere a la actitud adecuada del buscador espiritual. No mirar atrás equivale a abandonar los lazos familiares y demás vinculaciones personales que obstaculicen el acceso a una nueva vida de fraternidad espiritual. Pero desde el punto de vista de la práctica contemplativa, indica la necesidad de permanecer atento al instante presente y no distraerse con los recuerdos y ensoñaciones de la mente.

- "No orines contra el Sol". En su acepción moral, este proverbio es semejante a nuestro popular dicho; "el que al cielo escupe, en la cara le cae", es decir, no ofendas a los dioses. Desde el punto de vista metafísico se refiere a la inutilidad de los pensamientos (son como orina) para entrar en la verdadera contemplación. No orinar contra el Sol significa no arrojar pensamientos contra la Luz.

- "Alimenta al gallo, pero no lo sacrifiques, pues está consagrado al Sol y a la Luna". Se refiere a la costumbre griega de sacrificar un gallo tras la iniciación a los misterios, pero con un sen-

tido puramente simbólico. Aquí el *Gallo* es la parte superior del espíritu que, como tal, es capaz de reconocer la luz de Dios de la misma manera que el Gallo, al despuntar el alba, reconoce y anuncia la salida del Sol.

- "No navegues por tierra". Nuevamente se acude a la metáfora de la navegación como el arte de buscar al Uno. Por tanto, este aforismo muestra la incompatibilidad entre navegar, es decir, filosofar o contemplar, y a la vez vivir apegado a las cosas terrenales.

- "Toda figura geométrica es una plataforma". Esta máxima transmitida por Proclo expresa la doctrina pitagórica de que solo merece ser estudiada aquella geometría que, en cada nuevo teorema, proporciona una ayuda para elevar el alma y desligarla de los objetos sensibles, bien por servir de desarrollo a leyes naturales o, sobre todo, como soporte para la meditación.

II.- GEOMETRÍA Y NÚMERO

La contribución de Pitágoras a la ciencia matemática ha sido muy bien resumida por Jámblico. Pitágoras es heredero de la tradición matemática de filósofos helenos como Tales, de los egipcios y de los babilonios o caldeos. Fue el primero en utilizar las matemáticas y los números para expresar ideas abstractas difíciles de enunciar mediante el lenguaje verbal. De hecho, cabe hablar de una metafísica o mística de los números en cuanto que ellos podían facilitar la comprensión de las realidades sutiles. Los mismos dioses eran representados como números porque eran puros y estaban libres de cambios materiales. Los pitagóricos también sostenían que cada número tenían su propia personalidad, masculina o femenina, perfecta o incompleta, hermosa o fea[205] y

[205] *Número perfecto* es el que presenta la propiedad de ser igual a la suma de sus múltiplos, excluyéndose a sí mismo. Así, por ejemplo, el número 28 presenta 5 múltiplos divisores menores que 28; 1, 2, 4, 7, 14. El número 6 también es perfecto. Los divisores de 6, menores que 6, son 1, 2, 3, cuya suma también es 6. Al lado del 6 y el 28 puede figurar el número 496, que también es perfecto. *Los números triangulares* son la suma de la serie de números naturales hasta uno determinado: Por ejemplo 28 = 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7. Por eso decimos que el

que incluso poseían un cierto poder de transformación si eran adecuadamente utilizados. En el fondo, ese mismo poder taumaturgico ha sido atribuido a ciertos símbolos, especialmente a los símbolos actuados o ritos. Pitagóricos como Jámblico creían que "…El cumplimiento de las acciones inefables y realizadas de manera digna para los dioses por encima de toda intelección, así como el poder de los símbolos silenciosos, comprensibles por los dioses sólo, infunden la unión teúrgica. Por eso precisamente no llevaremos a cabo estos actos con el pensamiento, pues entonces su eficacia sería intelectual y producto nuestro; y ni una cosa ni otra es verdad. En efecto, sin que nosotros intervengamos con nuestro pensamiento, los símbolos mismos realizan su propia obra por sí mismos, y el inefable poder de los dioses, con los que estos símbolos se relacionan… De ahí que tampoco por nuestros pensamientos, en principio, las causas divinas sean incitadas a actuar, sino que ellos deben preexistir junto con todas las disposiciones mejores del alma y nuestra pureza como causas auxiliares, pero lo que propiamente estimula la voluntad divina son los mismos símbolos divinos" *(De mysteriis* II. 11).

Había números místicos como el número de oro supuestamente descubierto por Pitágoras y del cual dedujeron el símbolo de la Escuela por medio del cual se reconocían entre sí. Era la estrella de 5 puntas inscripta en un pentágono o pentalfa (cinco alfas). En efecto, llamaron razón áurea a la relación entre una diagonal y un lado del pentágono. Este cociente o razón áurea conocido por la letra griega "fi"es F = 1,61803398875.

---

28 es número triangular de lado 7, expresado así 28(7). Igualmente, 36 (8), 45(9). Otros números triangulares son: 120(15), 153(17), 276(23), 666(36). Respecto a los *números cuadrados y pentagonales*, el concepto es similar al de los números triangulares. El 1, 4, 9, 16, el 25 ... son números cuadrados, el 1, 5, 12, 22, 35, ... son números pentagonales. *Números Amigos* son los que cada uno de ellos es igual a la suma de los divisores propios del otro, por ejemplo 12 y 16, 220 y 284. Como estas páginas no tienen por finalidad explicar las aportaciones de Pitágoras y su escuela en materia de geometría y matemáticas, el lector interesado en ello puede consultar las obras de Thomas L. Heath y de Scott Loomis. Pitágoras también se percató de que existía una estrecha relación entre la armonía musical y la armonía de los números. En efecto, al tocar una cuerda tensada obtenemos una nota, pero cuando la longitud de esa cuerda se reduce a la mitad es decir en relacion 1:2 obtenemos 1/8. Si la longitud es 3:4 obtenemos la cuarta y si es 2:3 tenemos la quinta.

Proclo escribió en torno al 450 d.C que Pitágoras fue también quien descubrió la teoría de los números irracionales a partir del problema de la raíz cuadrada de 2, es decir, el cálculo de la diagonal de un cuadrado. $\sqrt{2}$ era un número inconmensurable que no puede ser definido mediante una cifra concreta de unidades. Y si la diagonal y el lado de un cuadrado eran inconmensurables, también tales líneas diagonales eran infinitamente divisibles, al igual que los pequeños puntos que forman las líneas. Por tanto, siendo tales puntos algo sin dimensión, podía deducirse que había "algo" del universo que escapaba a la comprehensión humana porque carecía de existencia cuantificable.

Los pitagóricos explicaban el origen y génesis del cosmos en clave numérica. Incluso concebían el estado previo que asimilaban al concepto *cero* que Jámblico y Plotino (III 8, 10, 28, H.S.) llamaban *meden*. Desde esta interpretación matemática de la Teofanía, el Uno se identificaba con Apolo, al hacer derivar su etimología de a-polos (sin dualidad), o también con Zeus como padre de los dioses y creador del cosmos. El Uno era calificado como la «nave» que surcaba el espacio guardando en su interior las potencialidades de la existencia. También es llamado *sige* o silencio porque en la "región" del Uno, más allá del cosmos, reina el silencio absoluto. También se le calificaba con el nombre de *hysplex*, barrera utilizada para dar la salida en las carreras de carros. Dado que el circuito no era recto sino circular y cíclico, con ello daban a entender que el Uno ponía en marcha los períodos cósmicos alrededor del poste o *kampter*. El nombre griego del Uno o mónada, es *monas*, que los pitagóricos hacían derivar de la palabra *menein*, "permanecer", porque todo ciclo cósmico se resolvía finalmente en el Uno, lo que permanece siempre. El Uno es bueno porque carece de dualidad. También era denominado «amigo» o *alter ego* porque, en cuanto símbolo de la unidad esencial de toda la creación y del mundo del espíritu, representa también lo más elevado del ser humano. De hecho, Empédocles denominó *philia*, "amistad", al estado del cosmos como unidad perfecta. Los pitagóricos asumían la doctrina tradicional de que existe una verdad universal revelada o inspirada por Dios a muchos sabios. Jámblico cita como ejemplos de hombres inspirados por el Uno a Orfeo, Platón, Apolonio de Tiana y Plotino. Por

Aristóteles también sabemos que los pitagóricos creían que el propio Pitágoras era la encarnación de Apolo Hiperbóreo[206], el Uno o mónada mística. Eso explica que Pitágoras, siguiendo probablemente la teología babilónica aprendida del sabio Zaratas considerase el dos, o díada, como un *kakos daimon* o "espíritu maligno". De ellos también extrajo la idea del cosmos como una tensión entre las fuerzas del bien y del mal o de un combate entre lo infinito y lo finito. La Diada fue identificada con la diosa *Rhea*, madre de los dioses porque el verbo griego *rhein* significa "fluir". Si el Uno es el espíritu que permanece, la Diada es la materia en continuo flujo. En el pitagorismo tardío la Diada-Rhea fue asimilada a la diosa egipcia *Isis* por su parecido fonético con la palabra griega *isos*, "igual", porque la dualidad supone la simetría o igualdad de las dos unidades simples. También fue denominada *dye* o "sufrimiento" porque la dualidad eran el origen de los pares de opuestos y, por tanto, la causa de las oscilaciones psicológicas, mentales y morales del hombre.. Finalmente, la díada también era conocida por *tolma*, "audacia" o "atrevimiento" por su naturaleza transgresora de la unidad pura del Uno. También Plotino cifraba en la osadía o audacia el acto original de separarse del Uno. La *tetraktys* era la serie los cuatro primeros números enteros, que es igual a diez. También era por el sagrado cuatro por el que los pitagóricos hacían el juramento de su Sociedad: «Juro por aquel que ha transmitido a nuestra mente el cuatro sagrado, raíz y origen de la naturaleza en continuo fluir». La suma de las series numéricas que conducían al cuatro (o 1+2+3+4= 10) eran igual a diez. En se sentido, el diez era el mejor número porque contiene en sí mismo los cuatro primeros dígitos, 1+2+3+4=10.

III.- LA MEDITACION ENTRE LOS PITAGÓRICOS

Sabemos que Pitágoras dividía a sus discípulos en candidatos o acusmáticos y esotéricos o geómetras; "A los neófitos les im-

[206] Los hiperbóreos, literalmente los *habitantes de más allá del viento del norte*, eran un pueblo mítico que vivía en el extremo norte del mundo no habitado. Se trata de una de las formas de referirse al Más Allá.

ponía un silencio durante cinco años, poniendo a prueba su autocontrol[207], pues el dominio del habla es más difícil que las demás autodisciplinas" (Jámblico, 17, 72). "Si los candidatos se mostraban dignos de participar en las doctrinas", tras el silencio quinquenal "se convertían en esotéricos y dentro del velo escuchaban y veían a Pitágoras" (Jámblico 17, 72) Sin embargo, sus enseñanzas esotéricas apenas se conocen porque la prohibición de divulgarlas fue estrictamente observada. A esto contribuyó seguramente el método simbólico con que venían expuestas. Incluso las enseñanzas más externas o exotéricas, al ser expresadas también en forma de máximas "no han sido compuestas de una manera inteligible" dado que los pitagóricos venían obligados a "guardar silencio sobre los misterios divinos" y sobre todos los "modos arcanos de expresarse para los no iniciados y recubrían con símbolos sus conferencias y escritos" (Jámblico, 23, 104).

Enseñaba la "ciencia contemplativa" mediante la abstinencia "de ciertos alimentos que son un obstáculo a la vigilancia y pureza del pensamiento". También exigía a los aprendices "el mutismo y el silencio total, practicando el control del habla muchos años, el continuo e incesante examen y la práctica de los teoremas más difíciles de comprender" (Jámblico, 16,68-69).

Toda vez que el cuerpo (*sõma*) es como una tumba o cárcel (*sêma*) en la que el alma vive encadenada a la materia, es decir, al imperio de los sentidos, el método de los pitagóricos propone la reunificación a través de un proceso de desprendimiento o purificación por el que el alma recupere cierta relación de sintonía, homogeneidad o resonancia con el mundo espiritual, dado que sólo los *iguales* pueden conocerse. Tal resonancia solo es posible cuando el hombre resigna y *unifica* sus sentidos y potencias. ¿Cómo? Apenas sabemos nada sobre las prácticas ascéticas y meditativas de los pitagóricos. Por algunas menciones de Numenio y Plotino sabemos que se practicaban ejercicios de concentración y meditación mediante la recitación de monosílabos a los que se atribuía un carácter mágico o taumatúrgico. Especialmente

[207] Sobre esto vid, O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Berlín, 1967.

las palabras griegas *on* (esencia o existencia) o *hen* (Unidad). Por herencia órfica, sabemos que los pitagóricos practicaban la meditación acompasada con ciertos ejercicios de respiración. Refiriéndose a Pitágoras y otros sabios que alcanzaban trances o visiones, Porfirio comenta que dominaba "todo tipo de técnicas de sabiduría, pues había adquirido un inmenso tesoro en sus *prápides*, porque cuando concentraba toda la fuerza de sus *prápides*, sin esfuerzo alcanzaba a visualizar en detalle las cosas de diez o veinte generaciones de hombres" (*Vida de Pitágoras*, 31). Siendo la traducción más probable de *prápides*, "pulmones", tales técnicas de respiración empleadas por Pitágoras y otros sabios como Parménides, Epiménides, etc. consistirían, seguramente, en una forma de control del pensamiento mediante la concentración en la respiración que, certeramente[208], se ha puesto en relación con la técnica de respiración oriental del *pranayama* o de concentración en el *hara* (centro del abdomen).

Uno de los conceptos más extraños y significativos de las prácticas meditativas de los pitagóricos que buscaban la unión mística con Apolo (el Uno), es el llamado «salto de Leúcade». Leúcade es una isla griega consagrada a Apolo con unos formidables acantilados (desde los que se arrojó la poetisa Safo). Al acudir a ese símbolo, los pitagóricos se estaban refiriendo a un momento crucial de la práctica meditativa en que, desconectados los sentidos y resignadas todas las potencias, finalmente hay que entregarse totalmente, ceder el control y abandonarse por completo a la meditación. Es el instante liminal previo al éxtasis o "visión" del Uno, es decir, de la unidad esencial del Ser. En algunos casos, las resistencias psico-mentales a ceder el control se traducen momentáneamente en dificultades respiratorias, taquicardias, pérdidas de conocimiento (no pérdidas de consciencia), etc., todo lo cual es representado por el miedo a saltar al precipicio. El buscador espiritual que anhela tener la "visión" del Uno ha de estar dispuesto, llegado el momento, a dar el salto final que reafirme su voluntad de trascender los lazos del cuerpo y la ser-

[208] Así lo hace Francisco Diez de Velasco, *Los caminos de la muerte*, Valladolid, 1995, p. 117.

vidumbre de la materia[209]. En cuanto último obstáculo del contemplativo, el precipicio tiene el mismo significado que el Dragón que vigila el acceso al tesoro depositado en los Infiernos o que custodia a la Dama cautiva (recuérdese el descenso de Orfeo a los infiernos para rescatar a Eurídice), o el héroe que ha de atravesar unas rocas entrechocantes (*symplegades*). Se trata de una prueba definitiva en la que el aspirante ha de *arriesgar* la vida. El «salto de Leúcade», en suma, es la última prueba en el itinerario espiritual del que aspira a vencerse a sí mismo.

¿Que fue de los pitagóricos? Sabemos que las doctrinas de Pitágoras siguieron enseñándose en la antigua escuela de Platón[210], en la Academia de Atenas o en Alejandría hasta muy entrado el siglo VI d. C. La actitud universalista del neopitagorismo puede ser personificada en el filósofo alejandrino Numenio de Apamea (120-180), uno de los maestros de Plotino, que afirmaba que «Conviene combinar a Pitágoras y a Platón, añadiendo los Misterios y las creencias populares, sobre todo las doctrinas de los brahmanes, de los judíos, de los magos y de los egipcios». Fue precisamente en Alejandría donde el neopitagorismo alcanzó su mayor esplendor. Allí se publicarían las cartas y los famosos versos Aureos atribuidos a Pitágoras. Y aunque el emperador Justiniano cerró la Academia y prohibió la enseñanza de la filosofía pagana obligando a muchos neoplatónicos a exiliarse en Persia, poco después el cambió en la política bizantina hacia una mayor tolerancia, permitió que el pitagorismo, disfrazado de neoplatonismo, fuera enseñado libremente al menos durante 1.200 años, desde el siglo VI a. C. hasta el VI d. C. e incluso mucho después. Hay motivos para sospechar que fueron pitagóricos y neoplatónicos muchos de los sabios que, durante el declive y definitiva caída de Constantinopla a manos de los turcos en 1543, huyeron a Italia (y otras partes de Europa) contribuyendo al surgimiento del Renacimiento.

[209] Algunos pitagóricos, al igual que los seguidores de otros cultos mistéricos antiguos, empleaban ciertos alucinógenos a fin de facilitar el éxtasis. No obstante, conviene precisar que tales ingestas solo facilitan una salida del cuerpo pero, por sí mismas, no producen la visión del Uno.

[210] Incluso se ha sugerido que los llamados neoplatónicos fueron pitagóricos que interpretaron a Platón como a un pitagórico más.

LA PURIFICACIÓN DEL PENSAMIENTO SEGÚN PLATÓN

> "Sobre esto no existen escritos míos, ni existirán nunca, pues este saber no puede ser expresado al modo de los demás, formulado en proposiciones, sino que es el resultado del establecimiento de un trato repetido con aquello que es la materia de este saber" (Platón, Cartas VII, 341c).
>
> "... hay que separar el alma lo más posible del cuerpo y acostumbrarla a concentrarse y a recogerse en sí misma, retirándose de todas las partes del cuerpo" (Platón, *Fedón* 67 c).

Platón nació en Atenas o en Egina entre los años 429 a 427 a. C. y murió en Atenas en 348/347. Desconocemos cual era su nombre, aunque probablemente llevara, según costumbre, el de su abuelo, Aristocles. El apodo «Platón» (el Ancho) probablemente se debía a su apariencia física. La familia de su padre, Aristón, descendía del último rey de Atenas, Codro, lo que hace suponer que la familia de Platón intentara labrarle un futuro dedicado a la carrera política. No obstante, los desastres y excesos de la guerra del Peloponeso, la tiranía de Critias y la violenta reacción que le sucedió, desilusionaron al joven Platón y le movieron a buscar respuestas en la filosofía. Sabemos que hacia los veinte años frecuentaba el grupo de Sócrates y que, siguiendo el ejemplo de otros filósofos, realizó algunos viajes. Algunas fuentes mencionan que, siguiendo el ejemplo de Pitágoras y otros filósofos, visitó Egipto, la Cirenaica, Creta y Delos. Tenemos constancia de que estuvo en Sicilia y de que, tras regresar a Atenas hacia 387, fundó la Academia cerca de Colona.

Poco sabemos sobre la formación filosófica del joven Platón. Algunos de sus biógrafos modernos sostienen que, al igual que Pitágoras y la mayor parte de los filósofos y la élite espiritual de la época, fue iniciado en los Misterios griegos.

I.- LA INICIACIÓN DE SÓCRATES Y PLATÓN EN LOS MISTERIOS GRIEGOS

En efecto, en uno de sus diálogos, Platón por boca de Sócrates, explica las enseñanzas que recibió de la sacerdotisa Diótima de Mantinea. Según ella, el «enamorado» de la belleza somática debe aprender a desligarse de su amor a un solo cuerpo para enamorarse de la Belleza en sí y la importancia del Amor puro en la búsqueda de lo Bello como cualidad del Ser; "si por algo tiene mérito esta vida, es por la contemplación de la belleza absoluta, y si tú llegas algún día a conseguirlo ¿qué te parecerá ella comparada con el oro, los adornos...?". Es entonces cuando Diótima revela que "Quizá, Sócrates, he llegado a iniciarte en los misterios del Amor; pero en cuanto al último grado de la iniciación y a las revelaciones más secretas, para las que todo lo que acabo de decir no es más que una preparación, no sé si, ni aun bien dirigido, podría tu espíritu elevarse hasta ellas" (*Symposio* 209b-210a). La circunstancia de que Sócrates no hable por cuenta propia, sino que exponga la doctrina mistérica que le enseñó Diótima de Mantinea, ha sido interpretado por los especialistas modernos como un deliberado reconocimiento del aspecto esotérico de la filosofía platónica, lo que vendría avalado por el último gesto de Sócrates antes de tomar la cicuta; sacrificar un gallo al dios Asclepios, como era costumbre entre los recién iniciados; "debemos un gallo a Asclepios, pagad la deuda" (*Fedón* 117 e). Con ello Sócrates no sólo daba a entender que la muerte física no era más que un cambio de estado de su Ser inmortal, sino que además, reconocía explícitamente el valor espiritual de ciertos cultos mistéricos que todavía sobrevivían a la degeneración naturalista y materialista que inundaban la religión y filosofía griegas.

¿Acaso tomaron Sócrates y Platón el método contemplativo de las enseñanzas mistéricas tradicionales que representaba Diótima? Bien es verdad que la *via mystica* mostrada por Platón y que culmina en una experiencia inefable calificada como "visión", es semejante a otros itinerarios místéricos griegos que exigen un desasimiento progresivo del mundo sensorial. El propio Platón, en su *Epístola VII,* reconoce la existencia de una parte esotérica en su enseñanza, que no debía confiarse a los escritos.

Por tanto, cuando Platón sitúa a Sócrates bajo la dependencia espiritual de Diótima ¿quería dar a entender que su maestro había sido iniciado en alguna de las tradiciones místéricas griegas? Es más, ¿no significaba ello que el propio Platón había sido también iniciado en ellos y experimentado la visión contemplativa que, según confirmaba Diótima, era el objetivo final del *mystes*? «El *Symposium* es una obra mística y Platón sólo podía escribir una obra semejante como vidente inspirado por la divinidad, no como filósofo; un hecho que explica que Sócrates no exponga en nombre propio estos pensamientos, sino como revelaciones de la vidente Diotima de Mantinea»[211]. Que la filosofía platónica y el método socrático no eran incompatibles con la iniciación en los misterios griegos sino, más bien, algo complementario o, si se prefiere, de otro orden de magnitudes, lo demuestran los numerosos miembros de la Academia que mantenían vínculos con tales cultos. Podemos mencionar un ejemplo significativo; cuando Proclo (410-485) ingresó en la Academia que entonces dirigía Ciriano, fue la hija de éste, Asclepigenia, sacerdotisa de los cultos de Eleusis, quien inició a Proclo en los misterios. A partir de esa conversión, Proclo defenderá la compatibilidad de ambas enseñanzas afirmando que ser *filósofo* "es hacerse *hierofante* del mundo entero".

II.- LA BÚSQUEDA DE DIOS (EL SER)

Todo hombre busca su felicidad aunque ese anhelo, deseo o sentimiento sea expresado de diferentes maneras. En algún momento de su vida, ciertas personas se plantean el sentido de la existencia y su destino más allá de la muerte. Entonces se embarcan en una búsqueda espiritual tratando de alcanzar una explicación intelectual que resuelva y, por así decirlo, unifique todas sus dudas. Unos desean ser reconocidos por sus méritos, la mayoría pretende alcanzar la dicha mediante la acumulación de experiencias, riquezas y toda suerte de objetos materiales. Pero cierta clase de personas son llevadas a la búsqueda filosófica acuciadas por un sentimiento de insatisfacción que identifican como nostal-

[211] H. M. Wolf, *Plato. Der Kampf um Sein*, Berna, 1975, p. 137.

gia de la Unidad originaria o de la presencia Dios. El que algunos hombres se planteen esa búsqueda espiritual se debe, según Platón, a que anteriormente "toda alma humana ha contemplado por naturaleza las realidades", de manera que esa reminiscencia innata mueve al alma a buscar su origen, Dios, el Ser, la Paz, la Verdad o como quiera que se exprese "ese Bien que toda alma persigue y del que hace el fin de todos sus actos» (*La República* 505 e). En todo caso, la Paz, la Verdad, etc., no son más que los atributos o cualidades más fácilmente accesibles del *Ser*, es decir, la manera filosófica de referirse a Dios (*República* 509 b-c). A este estado de insatisfacción o angustia vital que desemboca en la búsqueda de la trascendencia, es a lo que Platón llama *metastrophe*, término que podemos traducir como conversión en el sentido de «giro» o «cambio de dirección». Tal palabra procede de dos términos griegos; *metanoia* «cambio de pensamiento» o «arrepentimiento» y *episthrophe* «cambio de orientación». La conversión supone, por tanto, el retorno a un estado ideal y perfecto (*episthrophe*) una vez que uno se da cuenta de su error. El filósofo que abandona las cadenas de la caverna del mundo sensorial es un converso porque ha decidido apartar su atención de los objetos sensibles y mirar a la luz; es decir, ha vuelto su mirada en la buena dirección (*República*, 518c). En suma, los buscadores espirituales se plantearán una "comprensión" teórica de la existencia y, sobre todo, adquirir alguna suerte de vislumbre o "experiencia" de lo sagrado que les proporcione la certidumbre de su trascendencia (la inmortalidad del alma[212]) o que les haga entrar en alguna forma de contacto momentáneo con la Divinidad (en el mundo clásico las instituciones místericas servían teóricamente a esa finalidad).

III.- REMINISCENCIAS DEL ALMA ANTES DEL NACIMIENTO A ESTE MUNDO

¿Qué salida tiene el hombre que busca el Bien o la felicidad? Platón indica que la "salida" del hombre es su misma "entrada"

[212] Sobre la diferencia entre espíritu y alma nos remitimos a lo dicho en la presentación de esta obra.

porque dentro del ser humano hay "algo" que pertenece o está en íntima afinidad con el mundo celeste o espiritual. Esa afinidad o resonancia aparece en forma de nostalgia, reminiscencia o "recuerdo" del estado en que se encontraba el alma antes de su nacimiento, en aquel tiempo en que, exento de todos los males, gozaba de la suprema beatitud "porque nosotros éramos puros y no llevábamos la marca de ese sepulcro que llamamos cuerpo". Sin embargo, como "después de nuestra venida desde esas regiones, sigue siendo ella (la Belleza) la que ha tenido más influencia sobre nosotros" (Fedro 250a), eso explica que todos los hombres tengan un sentido innato para percibir de manera espontánea la belleza de los objetos. Por ejemplo, si ante la visión de varias formas geométricas, un grupo de personas coinciden en seleccionar los mismos trazados como más armónicos y elegantes, ¿no significará eso que el ser humano dispone de un sentido innato para reconocer ciertos cánones de belleza?

Siguiendo a Pitágoras, Platón recurre a la geometría y a las matemáticas por ser la única ciencia que tiene valor universal (*Menón* 86 e-87, *La Rep*. VII, 536 d-537 a; *Las leyes* VII, 819 b). Entre los diversos ejemplos que nos presenta Platón para demostrar esa afirmación, uno de los más significativos es el diálogo entre Sócrates y un esclavo al que ayuda a descubrir que el cuadrado construido sobre la diagonal del cuadrado base tiene una superficie doble[213]. Ahora bien, «como tal teorema nunca había sido previamente enseñado a ese esclavo, la certidumbre sobre la verdad del teorema debería estar en él». Esto también supondría que, al igual que esa "ley" o principio geométrico ya estaba virtualmente dentro del esclavo, así todo hombre llevaría otros principios, esencia (*ousia*) o *ideas inteligibles* (*eidos*) innatas en su interior (*Fedón* 102 a). Precisamente, el descubrimiento y actualización de tales *esencias innatas* constituye el objeto de la filosofía.

[213] Como la medida de la diagonal queda determinada mediante un número «irracional» (*aloga*), este ejemplo sirve a Platón para explicar la naturaleza inconmensurable de ciertas realidades sutiles (*Las leyes* VII, 819 d-820 d).

En este descubrimiento de las ideas innatas reside precisamente el diálogo «socrático». La importancia de tal método no radica en *qué se habla*, sino en *aquel que habla.* Volviendo al ejemplo anterior, lo de menos es el descubrimiento de un teorema geométrico; lo importante es que el interlocutor comprenda que *todo* está ya dentro de él. Sócrates no tiene intención de enseñar "nada" a sus interlocutores porque lo único que afirma es que *no sabe nada*. Sin embargo, Sócrates acosa a sus interlocutores con preguntas para ayudarles a reconocerse a sí mismos y comprender lo que *son* por naturaleza, aunque lo hayan olvidado. El precepto délfico *Gnõthi seautón* («Conócete a ti mismo») significa, en su auténtico sentido, recuperar la conciencia de nuestra divinidad: «No cuido en absoluto aquello que suele preocupar a la mayoría de la gente: asuntos de *negocios*, administración de bienes, cargos de estratega, éxitos oratorios, magistraturas, coaliciones, facciones políticas. No me siento atraído por este camino… sino por ese otro que, a cada uno de vosotros en particular, le haría el mayor bien, intentando convencerle de *que cuide menos lo que tiene y que cuide más lo que es*, para convertirle en alguien lo más excelente y razonable posible» (*Apología de Sócrates*, 36 c. 1).

IV.- ¿HAY CONOCIMIENTO OBJETIVO?

Ciertamente, todo conocimiento que aspire a ser científico debe de ser objetivo; «lo que sé es aquello de lo que tengo conciencia». Sin embargo, en tanto que vivido por mí, sigue siendo subjetivo porque, por ejemplo, aunque "la lengua sienta el dulzor que procede del vino", si caigo enfermo advertiré «alrededor de la lengua una sensación de amargor alrededor del vino" (*Teeteto* 159 d-e). Por tanto, «para todo lo que se denomina *ser*, es necesario hablar de ser para alguien, de alguien, relativo a alguien, o más bien de *devenir*» (*Teeteto* 160 b). Así las cosas, si las percepciones o experiencias que provienen de los sentidos son inexactas y engañosas porque están sujetas al cambio o al devenir, si el conocimiento que interpretamos por medio de los sentidos no puede proporcionarnos una idea o comprensión certera de la realidad, en suma, si no existe un conocimiento objetivo de la

realidad que proceda del sujeto ¿cómo conocer la Realidad? Es más, ¿cómo alcanzar un conocimiento digno de tal nombre que sea lo suficientemente puro como para permitir un vislumbre o experiencia del alma o del Ser?

Aquí Platón se encuentra con que los sentidos corporales y el pensamiento ordinario son insuficientes para recorrer el camino de la purificación que culmine en la contemplación del Ser. De entrada, ¿cómo conocer el Ser? Para Platón, el Ser es la Causa sin causa, aquello que no nace ni muere ni está sujeto a cambio alguno, sino que permanece siempre inalterable e idéntico a sí mismo. "¿Cuál es el Ser eterno que no nace y cuál es aquel que nace siempre y jamás existe?... todo lo que nace, nace necesariamente por la acción de una causa, ya que resulta imposible que cualquier cosa que sea pueda nacer sin causa" (*Timeo* 27). Por tanto, si todo fuera devenir, no existiría referencia alguna. Si en cambio el Ser es sólo absolutamente, el lenguaje y el pensamiento no resultan menos imposibles porque en el Uno sin partes no se puede discernir nada; porque decir que A es A es ya pasar de A. Incluso, decir que el Ser es "algo" (eterno, permanente, inalterable, etc.) no deja de ser una inexactitud porque entonces eso equivale a decir que el Ser no es lo contrario de "eterno", "permanente" y que, por tanto, tiene carencias. Decir que el Ser es "todo" implica afirmar que el Ser no es "nada", lo cual es absurdo; «El Ser no fue anteriormente, ni será, puesto que es ahora por entero y a la vez. Uno, continuo… Sólo puede ser absolutamente o nada en absoluto… No hay nada ni habrá nada, además del Ser» (*Parménides* 8 b). Y sin embargo, en última instancia, lo menos incorrecto es afirmar que «El Ser es». Ahora bien, si "el Uno es", ello presupone que el Uno y el Ser son dos, por lo que entonces nace *otra* cosa más que es la multiplicidad, «diferente de los otros y de sí mismo, pero también idéntico a ellos y a sí mismo» (*Parménides* 147 b).

Por otra parte, cualquiera cosa es ser o no-ser; si es no-ser, el no-ser ya es ser algo, lo cual resulta paradójico. De otra parte, aunque admitamos el no-ser "no se puede pronunciar ni decir ni pensar legítimamente el no-ser en sí mismo; que, por el contrario, es impensable, inefable, impronunciable, inexplicable" (*El sofis-*

ta, 240). En consecuencia, por muchas vueltas que demos al razonamiento, ¿hasta qué punto no demuestra ello la incapacidad del lenguaje humano para definir la esencia de la Divinidad? Y admitida tal incapacidad, no deja de ser también paradójico que «Aquello que se puede pensar es también aquello gracias a lo cual hay pensamiento, ya que sin el Ser, en el cual se encuentra expresado, tú no encontrarás el pensar». Es más, aunque fuera posible una forma de conocimiento acerca de la Divinidad o alguna suerte de "experiencia" mística o unitiva del Ser ¿acaso no sería irreconocible dado que tal conocimiento sería incomunicable? (*Parménides* 132 b). Platón dedica numerosos y agotadores razonamientos para convencer al lector de que se puede alcanzar una comprensión de Dios y de la trascendencia del alma, pero bien entendido de que, al estar ambas realidades (que en rigor no son más que una en su Unidad esencial) más allá de la comprensión de la mente, lo menos inexacto que puede decirse de ello es que el Ser es el Ser. La Causa sin causa, el Dios Único, el Ser, es "lo que es"; "nuestra alma existía antes incluso de venir a parar al cuerpo, de la misma manera que existe su realidad que tiene por nombre *lo que es*" (*Fedón* 92 d).

¿Llegamos a una vía sin salida? ¿Qué hacer entonces? Por lógica, el único camino posible parte de la desconfianza hacia los sentidos, desprenderse «lo más posible de sus ojos, de su oídos y, por así decir, del cuerpo entero, puesto que turba al alma y no la deja alcanzar la verdad y la pura intelección, debido a que vive en comunidad con él» (*Fedón* 66 a). La identificación y el apego a nuestro cuerpo es el principal obstáculo del filósofo que aspira a culminar la vida contemplativa; "¡Mientras nosotros tengamos nuestro cuerpo y nuestra alma esté modelada por esa mala compañía, jamás alcanzaremos plenamente el objeto de nuestro deseo! El objeto es la verdad" (*Fedón* 66 b). La visión a través de los sentidos corporales es imperfecta y mediata porque implica un sujeto, un objeto y el acto de conocer. La visión del Ser es pura, *unitiva* e inmediata porque no hay sujeto, ni objeto ni acto; "Si queremos llegar a conocer alguna vez las cosas *puramente*, tendremos que separarnos del cuerpo y mirar con el alma en sí misma las cosas en sí mismas" (*Fedón* 67 a). Por tanto, "durante el tiempo que dure nuestra vida, estaremos más cerca del saber

cuanto menos contacto y comercio tengamos con el cuerpo y cuanto menos contaminados nos encontremos por su naturaleza y, por el contrario, más limpios de su contacto hasta el día en que Dios mismo desate nuestros vínculos" (*Fedón* 67 a).

Consecuentemente, para Platón, el alma "razona mejor precisamente cuando no le sobreviene ninguna turbación de ninguna parte, ni del oído, ni de la vista, ni de ninguna pena ni placer, sino que por el contrario se ha aislado lo más posible en sí misma, desdeñando el cuerpo, y cuando, rompiendo dentro de lo posible todo comercio y todo contacto con él, aspira a lo real (al ser)" (*Fedón* 65 c).

V.- EL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD A TRAVÉS DE LA CONTEMPLACIÓN

El Diálogo en que Platón deja entrever más claramente su teoría y práctica de la contemplación es el *Fedón*. Bien es verdad que tal obra trata de la inmortalidad del alma y de la filosofía como preparación para la muerte física tomando como argumento vertebral la sentencia de muerte que obligó a Sócrates a beber cicuta acusado falsamente de corromper a la juventud con sus ideas. Pero, tras ese primer nivel del discurso platónico, se encubre otro registro textual más profundo y sutil en el que Sócrates aborda las enseñanzas más internas o esotéricas de la Academia. Ahora bien, como tales enseñanzas no debían ser divulgadas ni puestas por escrito, el texto se limita a presentar una descripción sumamente formalista del método contemplativo sin entrar en sus aspectos más sustanciales; "Nuestra garantía más segura consiste en no escribir, sino en aprender de memoria... He aquí por qué yo jamás he escrito nada sobre esos temas" (Platón, Cartas, II, 314b). Aun así, una lectura detenida de su obra puede descubrirnos cuál era el itinerario espiritual del divino Platón y sus académicos iniciados.

Como ya se ha indicado, los platónicos, siguiendo a los pitagóricos, desconfiaban de la capacidad de los sentidos corporales para captar la esencia del Ser. Igual desprecio sentían por el

mundo corpóreo al que consideraban de naturaleza ilusoria y engañosa.

Platón se propone demostrar que el cuerpo y los sentidos corporales no sólo no ayudan a obtener la sabiduría sino que son un obstáculo para alcanzarla. Siempre que el alma intenta alcanzar la verdad, es engañada por el cuerpo (*Fedón*, 65 a) mientras que, por el contrario, "reflexiona mejor cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído, ni la vista, ni dolor, ni placer alguno, sino que desapegada del cuerpo, se queda en lo posible sola consigo mismo y, sin tener en lo posible comercio alguno ni contacto con él, aspira a alcanzar la realidad" (*Fedón* 65 c), de modo que si queremos conocer la verdad "en su pureza, tenemos que desembarazarnos de él y contemplar solo con el alma" (*Fedón* 66 d).

Asumiendo un juego de palabras heredado del orfismo y el pitagorismo, afirmaban que el cuerpo (*sõma*) era *sêma*, es decir, una «tumba» o cárcel para el alma (*La República*, VII, comienzo). También defendían la necesidad de "salir" de este mundo para encontrar la verdadera Vida. En diversos lugares compara Platón la existencia mundana con un sueño (*Crat*., 439 c). Esta imperfecta manera de ver el mundo es semejante al que permanece bajo las profundidades submarinas y mira al cielo a través del líquido que deforma su visión (Fedón 109 c-e). Es preciso salir del agua para recuperar la visión pura. El mundo puede llegar a ser como un infierno (*Gorg*., 523 a ss.) o como el cenagal de los órficos (*Fedón*, 69 c; *La Rep*., II, 363 d). Y sobre todo, el mundo es como una caverna en la que el hombre está encadenado desde su infancia, fascinado por los juegos de sombras que una luz exterior proyecta sobre el fondo; "Figúrate a unos hombres en un lugar subterráneo en forma de caverna, cuya entrada, abierta a la luz, se extiende a lo largo de toda la fachada; están allí desde su infancia, las piernas y el cuello prendidos con cadenas, de manera que no pueden ni cambiar de lugar ni ver otra cosa que lo que tienen delante de sí, porque las ataduras les impiden volver la cabeza; la luz de un fuego encendido a lo lejos sobre una altura brilla detrás de ellos; entre el fuego y los prisioneros hay un camino elevado; a lo largo de ese camino figúrate una pequeña pared, parecida a las mamparas que los exhibidores de marionetas levantan

entre ellos y el público, y debajo de las cuales representan sus maravillas". Como estos hombres no han visto en toda su vida otra cosa que las sombras proyectadas por la luz, no entienden ni conciben otro modo de existencia que no sea el de las sombras. La misión de la *filosofía* consiste en liberarles de sus cadenas sacándoles de su ignorancia, es decir, de la caverna, para que vean la luz del Sol. Al principio, la mera comprensión de su situación les haría ver con mayor facilidad las sombras, pero luego dedicarían todos sus esfuerzos para salir de la caverna y contemplar directamente la Luz. Se produce así el alumbramiento socrático; la muerte al mundo de la oscuridad para nacer a la verdadera vida, la del alma.

Ahora bien, contra la opinión de la mayoría de los eruditos actuales, pensamos que cuando Platón habla de la Luz del Sol como meta de la filosofía, no se está refiriendo a la Luz de la comprensión racional, sino de una Luz bien distinta que, por lo demás, presupone y trasciende la anterior. Se trata de la Luz interior del que, habiendo purificado su pensamiento, alcanza la "visión contemplativa" (el *samadhi* de los hindúes, o la "visión beatífica" de los cristianos).

¿Qué sucede cuando el que ha salido de la caverna decide después regresar a ella para advertir del engaño a sus antiguos compañeros de cautiverio? Algunos de tales compañeros despertarán del sueño, pero otros muchos se burlarán de sus ideas tachándolas de visionarias. Evocando el «combate de gigantes» descrito en la Teogonía de Hesiodo, Platón ironiza sobre estas discusiones entre materialistas e idealistas calificando a los primeros como «hijos de la Tierra» porque sólo comprenden aquello que pueden apretar entre sus manos y «ofrece resistencia y contacto» (246 a).

En otro lugar recurre a la metáfora del auriga para explicar la lucha por el control de las tendencias "terrenales" que impiden la necesaria purificación del pensamiento que conduce a la contemplación. Tanto en la vida diaria como en la práctica meditativa, el aspirante es asaltado constantemente por pensamientos de toda clase que lo sacan de la adecuada concentración en sí mismo. La

vida diaria del aspirante es, así, una lucha incesante contra los espejismos diarios de modo que si no se esfuerza en esas primeras etapas por mantener la debida y constante concentración, acabará pisoteado en el cenagal del mundo. Las percepciones de los sentidos y los pensamientos son como caballos desbocados que necesitan de un buen jinete para ser conducidos. Al principio de la práctica meditativa, el alma "apenas es capaz, debido a las dificultades que le causan sus caballos, de fijar los ojos sobre las realidades. Otra, tan pronto levanta como esconde la cabeza y, al no dominar a sus caballos, ve unas realidades, pero no otras. En cuanto al resto de las almas, como todas aspiran a subir, inician bien el camino, pero todo es inútil. Se hunden en el remolino que las arrastra, pisoteándose y empujándose entre sí, tratando cada una de situarse delante de la otra. A esto sigue el tumulto, la lucha, los sudores; todo llega a su colmo y, como es de esperar, debido a la impericia de los cocheros, la mayoría de las almas se estropean. ¡A muchas de ellas les queda el plumaje de las alas! Finalmente, se alejan agotadas de fatiga, sin haber sido iniciadas en la contemplación de la Realidad" (*Fedro* 248 a).

VI.- EL MÉTODO PARA PURIFICAR EL PENSAMIENTO

Así las cosas, Platón introduce una disyuntiva mayúscula: Dado que una tal separación del cuerpo sólo se produce tras la muerte biológica, una de dos; "o es de todo punto imposible adquirir la sabiduría, o sólo es posible cuando hayamos muerto, pues es entonces cuando el alma se queda sola en sí misma" liberada de la cárcel del cuerpo-mente (*Fedón* 66 a).

Sin embargo, Platón apunta una tercera opción que denomina el método de *purificación del pensamiento* (*Fedón* 67 c) y que expresamente declara retomar de lo que cierta "tradición viene diciendo desde antiguo" y que consiste en "separar el alma lo más posible del cuerpo y el acostumbrarla a concentrarse y a recogerse en sí misma, retirándose de todas las partes del cuerpo, y viviendo tanto en el presente como después sola en sí misma, desligada del cuerpo como de una atadura" (*Fedón* 67 c). En otro

momento insiste en que "es muy posible que quienes nos instituyeron los misterios no hayan sido hombres mediocres, sino que estuvieron en lo cierto al decir desde antiguo, de un modo enigmático" que la purificación mediante la iniciación era un bien para el hombre (*Fedón* 69 c).

Esta tercera opción es lo que Platón, por boca de Sócrates, califica de muerte en vida o muerte filosófica[214]. Dado que los filósofos aspiran a la sabiduría y ésta solo se alcanza totalmente desligando el alma del cuerpo, toda separación momentánea y parcial que se alcance en esta vida por la *purificación del pensamiento* equivale a un anticipo del más allá. De ahí se deduce que filosofar es una preparación para la muerte.

Macrobio, en su *Comentario al sueño de Escipión* confirma que "Platón conoció dos muertes del hombre… el hombre muere cuando el alma deja el cuerpo[215], disuelto por la ley natural. Pero también se dice que muere cuando el alma, todavía adherida al cuerpo, desprecia, instruida por la filosofía, las atracciones corpóreas y se despoja de las dulces insidias de los deseos y de todas las demás pasiones. Ésta es la muerte que, según Platón, debían buscar los sabios" [I, 13, 5-6]. En efecto, indica Sócrates que "los filósofos se ejercitan para morir", entendiendo por ello no algo que es "motivo de espanto" (Fedón 67 e), sino de profunda dicha y gozo porque consiste en una experiencia anticipada de la vida que nos aguarda en el Más Allá.

[214] Del contexto del Diálogo platónico se deduce que la "muerte filosófica" era una versión rectificada de la "muerte iniciática" escenificada en los misterios griegos que habían caído en un cierto descrédito.

[215] Respecto a la muerte física, Macrobio añade que Platón "prohibió forzarla, inferirla o procurársela, enseñando que es preciso esperar a la naturaleza…" [I, 13, 11]. Tal condena explícita del suicidio se justifica en que somos propiedad de los dioses (*Fedón* 62 b-c). Sólo cabe aguardar a que se cumpla el destino numérico de la existencia humana corporal; "Consta, en efecto, que las almas se asocian a los cuerpos según una relación fundada sobre ciertos números. Mientras dichos números duran, el cuerpo continúa siendo animado, cuando faltan, se disuelve esa fuerza arcana en que consistía la asociación. De ahí el verso del doctísimo vate: *Llevaré a cumplimiento el número y seré restituido a las tinieblas*" (Virgilio, *Eneida*, VI, 545).

En otro momento, Platón precisa una de las características de tal muerte filosófica. Ejercitarse en la filosofía supone prepararse para la muerte de la individualidad, porque la contemplación, como fin de la filosofía, es esencialmente una visión que trasciende la individualidad y se sitúa en la perspectiva de la universalidad y la objetividad. Consiste en el anonadamiento del sujeto como entidad separada del mundo y en continua lucha por acumular y apropiarse de objetos. Cuando la relación de dualidad sujeto-objeto queda trascendida, acontece otra forma de conocimiento que desborda las fronteras ordinarias. Es el conocimiento inmediato o contemplativo.

La contemplación, en efecto, implica el paso desde una visión dominada por la *individualidad* a una visión regida por la *universalidad* del pensamiento puro. Por tanto, la vida basada en las emociones y pensamientos individuales es una forma imperfecta e incluso mezquina de existencia si se compara con la vida contemplativa porque "es lo más opuesto a un alma que haya de suspirar siempre por la *totalidad y la universalidad* de lo divino y de lo humano... Y aquel espíritu al que corresponde la *contemplación sublime de la totalidad* del tiempo y de la realidad. ¿Piensas que puede creer que la vida humana es gran cosa?" (*República* 486 a).

Volvamos a la pregunta inicial; ¿como desembarazarnos del cuerpo? Platón contesta inequívocamente que mediante la *purificación del pensamiento*. Tal purificación consiste en "la moderación, la valentía, la justicia... no dejarse excitar por los deseos, sino mostrarse indiferente y mesurado ante ellos" (*Fedón* 68 c) pues, al igual que tras la *muerte biológica* se produce una separación del cuerpo durante el viaje póstumo del alma «al borde del río de la Indiferencia (*Ameles*), cuyas aguas ningún recipiente retiene» (*La República* X, 521 a), la *muerte filosófica* (equivalente a la *muerte iniciática* de los ritos mistéricos) tiene lugar conforme se produce el desapego o indiferencia a los objetos sensibles. Ahora bien, esa *purificación del pensamiento* también requiere de una práctica meditativa muy concreta por la que el pensamiento queda concentrado en sí mismo, unificado o desprendido de toda

distracción. Este estado es momentáneamente[216] inducido por el poder del Intelecto durante aquellas prácticas meditativas que tienen por objetivo la desconexión de los sentidos como paso previo a la experiencia de la *Unidad*; "Así pues, la realidad que realmente es sin color, sin figuras, intangible; aquella que sólo puede ser contemplada por el piloto del alma: el intelecto; …posee ante los ojos un saber que no es aquel al que está vinculado el devenir, que tampoco es aquel que se diversifica con la diversidad de los objetos a los que el saber se aplica y a los cuales, en nuestra presente existencia, damos el nombre de seres, sino el saber que se aplica a lo que es realmente una realidad" (*Fedro* 247 d-e).

Por tanto, la *purificación del pensamiento*, según Sócrates y Platón, implica; 1º un proceso de moderación o desapego terrenal que facilite la resignación de los sentidos a fin de que pueda "el alma retirarse de éstos y no usar de ellos". Y 2º, un método de concentración del pensamiento en sí mismo por el que el alma "debe recogerse y concentrarse en sí misma, sin confiar en nada más que en sí sola, en lo que ella en sí y de por sí capte con el pensamiento como realidad en sí y de por sí" (*Fedón* 83 a). De esta manera, la meditación es más pura en la medida en que "se fuera a cada cosa tan sólo con el mero pensamiento, sin servirse de la vista en el reflexionar y sin arrastrar ningún otro sentido en su meditación, sino que empleando el mero pensamiento en sí mismo, en toda su pureza, intentara dar caza a cada una de las realidades, sola, en sí misma y en toda su pureza, tras haberse liberado, en todo lo posible, de los ojos, de los oídos y, por así decirlo, de todo el cuerpo, convencido de que éste perturba el alma y no la permite entrar en posesión de la verdad y de la sabiduría" (*Fedón* 66 a).

Se trata, en definitiva, de «Separar el alma lo más posible del cuerpo y acostumbrarla a concentrarse y a recogerse en sí misma,

[216] En la expedición de Potidea, Sócrates permaneció todo un día y una noche «concentrado en sus pensamientos» (*El Banquete*, 220 c-d). Platón parece indicar que Sócrates entró en un profundo estado contemplativo equivalente al rapto místico. Marino de Neápolis, en la biografía del pitagórico y neoplatónico Proclo (*Proclo o de la felicidad*), comenta que éste "se entregaba a la meditación con desmesura".

retirándose de todas las partes del cuerpo» (*Fedón* 67 c). He aquí, por tanto, sintetizado, el método de *purificación del pensamiento* que culmina en la contemplación;

- desligar el alma de las ataduras del cuerpo.
- retirar la atención del alma de todas las partes del cuerpo.
- concentrarse y recogerse en sí misma.

Porfirio resumía aun más la tradición platónica contemplativa cuando la dividía en dos ejercicios (*meletai*): alejar el pensamiento de todo lo mortal y sensible, y por otra parte entregarse a la meditación del Intelecto (*De abstinencia* 1. 30).

¿En que consiste *pensarse a sí mismo*?

Cuando Platón y los miembros de su Academia se refieren a las facultades y operaciones del Intelecto como piloto del Alma, no se están refiriendo únicamente a la actividad reflexiva, racional o pensante. Desde el punto de vista de la contemplación del Ser, se están refiriendo, en última instancia, a una facultad que es superior a todas y que trasciende el pensamiento individual. Proclo denominaba a esta facultad superior al Entendimiento, la *flor del ser*, gracias a la cual se podía alcanzar el éxtasis y el conocimiento del Uno por experiencia directa. Es esa facultad la que permite un conocimiento directo de la Realidad porque trasciende o desborda la aparente consistencia o individualidad de los objetos. El sujeto comprende, abarca y conoce todo en todo o, si se quiere expresarlo en términos místicos, Nada en Nada, porque no hay sujeto que conozca objeto alguno dado que el sujeto es el objeto, es decir, el sujeto es el Todo-Nada. Por eso, el método platónico no permite *pensar* en objetos durante la auténtica contemplación porque el Uno, el Ser, ni es accesible mediante esta forma de pensamiento ni por ninguno de los sentidos[217].

[217] Vid. Pierre Courcelle, "Tradition néoplatonicienne et tradition chrétienne de la `region de dissemblance´", en *Archives d´Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 32 (1957), pp. 5-33.

¿Puede precisarse un poco más a qué proceso de purificación del pensamiento se refiere Platón cuando recomienda al contemplativo desprenderse de las percepciones sensoriales? Ciertamente, cuando el meditador se priva de toda información sensorial queda entonces a merced de su propio flujo mental. Esta es una situación aparentemente incontrolable pues la experiencia directa parece demostrar que es imposible aplacar o deshacer el torrente de los pensamientos. Incluso el mero hecho de intentarlo parece fortalecerlos más aún, con lo que todos nuestros intentos parecen abocados a caer en ese auténtico *cenagal* del que hablaba el orfismo, constituido de inercia mental. Entonces ¿cómo algo tan caótico como la propia corriente de pensamientos puede dar paso a la contemplación? Platón aclara que en tal situación, "tras haberse desembarazado lo más posible de sus ojos, de sus oídos y del cuerpo entero, puesto que es el que turba el alma y le impide alcanzar la verdad y el pensamiento puro cada vez que el alma comercia con él", la forma de culminar el desapego a los pensamientos, es decir, alcanzar lo que él mismo denomina el *pensamiento puro*, radica en concentrarse "por medio del pensamiento en sí mismo y por sí mismo, sin ninguna mezcla de nada" (*Fedón* 66 a). Es decir, la visión mística o unitiva parece implicar, en un primer momento, un sujeto que conoce como objeto al propio sujeto. Sin embargo, en última instancia, esta acción de un sujeto conociéndose a sí mismo o pensándose a sí mismo, no es tampoco una verdadera acción porque la auténtica contemplación no es acción de pensar sino una forma diferente y superior de conocimiento directo que podría calificarse de *intuitiva*. Platón denomina *pensamiento puro* a un estado supraindividual en el que el sujeto, al pensarse a sí mismo, se enroca y agota como sujeto y como objeto. Al pensarse a sí mismo con una concentración constante y sostenida, el sujeto, convertido en objeto de su propia atención, acaba diluido y trascendido dando paso a una forma superior de conocimiento unitivo o no dual; el *conocimiento puro o contemplativo*. Sólo allí hay verdadera paz y felicidad porque no hay un sujeto que se atribuya ninguna acción ni reclame la posesión o autoría de nada. Allí se produce un conocimiento o visión directa del Ser libre de las ataduras y mediación del cuerpo y de los sentidos. Se trata «del gozo de conocer la verdad tal como es» (*República* IX, 581 e), es decir, conocer no por mediación de los

órganos sensoriales, sino por un conocimiento directo o inmediato que implica la ausencia, disolución o "muerte" del sujeto como entidad individual. Se trata, en definitiva, de la "buena muerte" del que ha abrazado la vida filosófica. De ahí que «el gozo que proporciona la contemplación del Ser sólo lo puede gustar el filósofo» (*República* IX, 582 c).

LA VISIÓN DE LA LUZ EN PLOTINO

> "[para contemplar] es necesario que la consciencia se vuelva hacia el interior y que mantenga ahí su atención" (Plotino, *En*. V, 1, 12, 12).

Plotino nació el año 204 en Egipto en la ciudad de Licópolis, la actual Assiut. A temprana edad le sabemos frecuentando los ambientes neoplatónicos de Alejandría como discípulo de Amonio Saccas (175-242). Según sus biógrafos, la formación recibida por Plotino en la escuela de Amonio, influida por las corrientes budistas, hinduistas y, en general, las doctrinas orientales que circulaban por Alejandría a través de los shakyas viajeros[218], le despertó "un vivo deseo de conocer experimentalmente las prácticas ascéticas de las filosofías persa e india". Por tal motivo, en el año 242, cumplidos ya los treinta y ocho años, se unió al séquito del emperador Marco Antonio Gordiano III en su expedición a Persia. En el 243 las tropas romanas logran reconquistar la provincia perdida, pero en la primavera del año siguiente Gordiano muere y Plotino logra salvarse huyendo a Antioquía. Más tarde se instalará en Roma, fundando una escuela de filosofía cuya influencia llegará a la misma corte imperial de Galio.

Durante toda su vida Plotino fue modelo de ascetismo, celibato y de entrega generosa a sus discípulos, tan servicial con todos que «estaba a la vez consigo mismo y con los demás»[219]. De trato delicado, apacible y afable, defendió siempre la parquedad en el comer y en el dormir como uno de los diversos medios para disciplinar la mente y prepararla para afrontar la vía espiritual. Sus experiencias místicas le habían llevado a un tal convencimiento de la inferioridad y evanescencia de la vida humana, que en varias ocasiones manifestó sentirse avergonzado de estar apri-

[218] Tal y como se deduce del evidente parentesco de algunas de sus ideas con los *Upanishads;* Cf. É. Brehier y M. Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris, 1952, pp. XVIII ss.
[219] Porfirio, *Vida de Plotino* 8,19.

sionado en el cuerpo. Las últimas palabras de Plotino fueron para Eustaquio, su médico y discípulo: «Esfuérzate por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que hay de divino en el universo»[220].

La característica más importante de su enseñanza es que toda ella es única y exclusivamente consecuencia y reflejo de sus experiencias extáticas o místicas y que su finalidad es la de explicar tales estados y enseñar a sus discípulos a alcanzarlos. Uno de sus biógrafos y discípulo, Porfirio, asegura que, durante los años en que convivió con él, fue testigo de al menos cuatro éxtasis del maestro; "Su pensamiento no dormitaba jamás; su alma era pura y enteramente tendida hacia lo divino que amaba con toda su alma... Gracias a esta iluminación y siguiendo el camino prescrito por Platón en el *Simposio*, tuvo la visión de ese Dios que no tiene forma sensible ni ideal, situado más allá de la inteligencia y de todo lo inteligible... Porque, para él, el fin y el término era unirse al Dios que es superior a todo y acercarse a él. Durante el tiempo que yo estuve con él, cuatro veces le sucedió llegar a ese estado no de forma virtual, sino efectivamente y de manera indecible"[221]. Por tanto, su metafísica no es un sistema pensado sino un sistema «visto» o contemplado. Aunque como el propio Plotino explica, sólo «después», una vez que se ha abandonado al trance contemplativo, se puede efectuar una reflexión sobre el «gozo» místico, sus efectos y «sobre lo que se ha visto» y afirmar que esa experiencia es válida y que puede ser reproducida (*En*. V, 3, 17, 28-29).

En la construcción de su doctrina, Plotino no solo se valdrá de sus maestros neoplatónicos y de las doctrinas metafísicas orientales sino que además utilizará ciertas expresiones de las enseñanzas mistéricas griegas, orientales y de los mismos egipcios por ser de uso relativamente frecuente en los ambientes mistéricos o esotéricos de la época. De hecho se ha señalado "la escasa importancia que concede Plotino a la religión de su tiempo, en su concepción del éxtasis y del misticismo. No exige ni sacrificios

[220] Porfirio, *Vida de Plotino* 2, 25-27.
[221] Porfirio, *Vida de Plotino*, 23, 3-18.

de animales, ni valora los encantamientos mágicos. Valora, en cambio, los cultos mistéricos, hasta el punto de que no ha faltado quien se preguntase si no estamos en presencia de una trasposición del culto de los misterios al campo de la filosofía"[222]. La obra de Plotino, las *Enéadas*[223], está constituida por cincuenta y cuatro tratados recopilados por Porfirio y agrupados de manera arbitraria en seis libros de nueve partes cada uno. Su influencia en la teología, la filosofía y el pensamiento religioso occidental ha sido decisiva dado que, al ser *cristianizado* a través de san Agustín y el Pseudo-Dionisio, el neoplatonismo de Plotino se convirtió en una de las primeras fuentes de la mística occidental[224].

I.- EL HOMBRE EXILIADO EN ESTE MUNDO

Retomando el discurso platónico, explica Plotino que el alma[225] humana es como un extranjero exiliado en este mundo a merced de una pluralidad de objetos y experiencias de las que desconoce su sentido y finalidad. Esto se debe a que el alma se ha sumergido en el mundo sensible de modo que «Una vez caída el alma, queda prisionera, ocupada en sus cadenas y actuando según los sentidos a causa de que al principio se ve impedida de actuar con la inteligencia. Y se dice que está sepultada y que está en una cueva» (*En*. I, 2, 4). En tal estado le sobreviene la «pérdida de las alas», y su encadenamiento al cuerpo (*En*. I, 2, 4). Sin embargo hay una cierta reminiscencia de ese estado anterior a la caída del alma que hace que anhele volver al principio del que procede y que le enseña que, en este mundo inteligible, sólo unida a Dios permanecerá ilesa (*En*. IV, 8, 4, 1-6). En otro caso, si el hombre se vierte totalmente en el mundo sensible y se aleja del mundo espiritual, no conocerá más que ignorancia y sufrimiento. Para el buscador, este dilema no es fácil de resolver porque, en el fondo,

[222] José Alsina Clota, *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, 1989, p. 65.
[223] Una buena edición de las *Eneadas*, con estudio introductorio y notas es la de Jesús Igal, Madrid, 1992.
[224] J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques I*, París, 1938, p. 427.
[225] Sobre la equívoca polivalencia de la palabra "alma" nos remitimos a las notas aclaratoria al comienzo de este libro.

quiere ser dios y a la vez conservar su singularidad como hombre.

Plotino recurre al célebre episodio mistérico de la muerte de Narciso para explicar cómo el alma "narcisista" se hunde en la materia cuando confunde su cuerpo con su auténtica realidad, lo mismo que Narciso se ahoga en el agua al intentar alcanzar su imagen. Para evitar ese espejismo funesto, el alma ha de emprender la fuga y apartar la vista del cenagal en que consiste la materia[226]. En efecto, llevado por el orgullo de su belleza, Narciso despreciaba a todo aquel que intentara amarlo[227], hasta que un día Narciso, al acercarse a una fuente para calmar su sed, percibe su propio reflejo en el agua y se enamora de esa imagen convencido de que es otra persona. Al ignorar que se ha enamorado de sí mismo, creyéndose incapaz de comunicarse con quien tanto ama, muere de amor al borde de la fuente. Aunque la interpretación de este mito contiene muchos registros, Plotino lo trae a colación para mostrar el error y el daño de confundir la imagen, o sombra reflejada, con la realidad, en vez de dirigir la mirada hacia el Eros superior[228].

[226] Recuérdese la función del cenagal en el orfismo y en los misterios eleusinos. El término griego ὕλη originariamente significaba "bosque", "tierra forestal", "madera del bosque", "leña"; de ahí que ύλο-τόμος es el leñador y que, posteriormente derivara en "metal" o "materia primera". Igualmente, el término latino *materia* proviene de *mater*, matriz, madre y *materies*, madera. Así *materiatura* es la carpintería, y *materiarius* es el carpintero o el leñador. Plotino utiliza el termino materia de *allá* para referirse al primer principio que está *más allá* del ser; contrapuesta a la materia de *acá,* que es no-ser en el sentido de *infra-ser* (*En*. II, 4, 16, 24-27). La materia del mundo sensible es el "*eidos* del no-ser" (*En*. I, 8, 3, 4-5), porque no tiene consistencia ni permanencia. El alma ha de dirigirse a lo anterior a ella para encontrarse con el ser, en otro caso, se encaminará a lo posterior a ella, el no-ser, es decir, *lo que no es* (Єίς τὸ μή όν). Conviene advertir la semejanza del concepto plotiniano de *materia* (no-ser) con la *Mâyâ* (literalmente; "*lo que no es*") hinduista.

[227] Las versiones del mito de Narciso son las de Ovidio: *Metamorfosis*, III, 339-510, o Focio: *Biblioteca*, 186, 24.

[228] En la Odisea hay otro episodio basado en el mismo argumento; mientras que Ulises (símbolo del alma peregrina) decide reemprender el viaje a Ítaca (la verdadera patria) abandonando los placeres sensibles que disfrutaba junto a Circe y Calipso, simbolizando el repliegue del alma al primer principio (*Odisea*, X, 550-560), el alma "narcisista" de Elpénor, el más joven de los compañeros de Ulises, sucumbe a tales encantos porque ignora que el cuerpo es tan sólo un reflejo evanescente y pasajero de sí misma.

II.- PERO EL HOMBRE PUEDE REGRESAR

En diversas ocasiones utiliza Plotino la expresión «felicidad primera» o regreso a «antes de nuestro nacimiento» (*En*. VI, 4, 14, 17-18). Tales referencias a una vida anterior *no* tienen un sentido cronológico porque la idea de «caída» en la materia se basan en una concepción tanto ontológica como moral. Desde el punto de vista ontológico, la «encarnación» en la materia no es una «caída» ni lleva consigo corrupción alguna porque tales procesos no están regidos por el "tiempo" humano del antes y después. De hecho, el tiempo cronológico es una suposición lógica creada por nuestra mente discursiva, mientras que el "tiempo" metafísico, del mundo inteligible o divino, está fuera de nuestro entendimiento. Pero, ciertamente, ha de haber una condición primera y *natural*, un estado original del ser (equivalente al Paraíso de judíos y cristianos, o a la edad de oro de los griegos) que explique la condición actual de "caída" o "pérdida de las alas" que justifique la necesidad de una «purificación» y «retorno». Pero ello no presupone una existencia individual anterior al nacimiento, sino la anterioridad de un estado supraindividual ideal. Ni el alma se aleja de sí misma, ni la naturaleza inferior viene de ninguna parte a unirse al alma (*En*. VI, 4, 12-13). En suma, ese "momento" anterior presupone la no existencia de lo que "existe" posteriormente (coincide con la idea hindú del universo como una ilusión proyectada por la mente). Por ello añade Plotino que todos éramos puro inteligible (*En*. VI, 4, 14, 19-20) sin que tal diversidad contradiga la unidad esencial de todas las formas en el «Noûs»[229].

¿Cómo regresar a ese estado de pureza, gracia y felicidad primigenia anterior al tiempo humano? De una parte, Plotino afirma que esa felicidad está "siempre a disposición de quien lo desea" (*En* VI, 7) porque es una atracción amorosa que ejerce sobre nosotros la presencia del Bien. Pero, de otro lado, invocando

[229] En esta idea se inspiró San Agustín para afirmar que antes de la creación del mundo estábamos en la mente divina sin que ello presuponga la preexistencia como individuos antes de nacer*; De div. quaest*. LXXXIII, 46, 2; (PL 40, 30); *Epist*. 14 (PL 4, 33, 80). Por otra parte, también San Pablo, en una carta a los Efesios 1-4 acepta la idea de que "Él nos eligió antes de crear el mundo en la persona de Cristo...".

la tradición mistérica griega y egipcia[230], afirma que ese «conocimiento» ha de estar reservado a los que han sido iniciados en la contemplación quienes, a su vez, están obligados a no divulgar ese secreto si no se dan determinadas cualificaciones en otros aspirantes (*En*. VI, 9, 11, 1-4). El hombre ha de meditar sobre esa misteriosa fuerza interior que origina la nostalgia de la unidad perdida y el anhelo del bien. Ello le llevará a la conclusión de que hay una "presencia" espiritual que constituye su "yo" más profundo, que puede ser descubierta, experimentada y finalmente realizada. En última instancia, se trata de Dios mismo que está en nosotros, aunque el alma no sea consciente de la benéfica acción de esta presencia (por ejemplo, *En.* V, 3, 14; VI, 9, 7). Expresado en términos racionales, Plotino dirá que el Alma puede acceder a lo Uno o al Bien en virtud del principio de «lo semejante por lo semejante» (*En.* VI 9, 11, 32); en definitiva, el Uno puede ser contemplado a través del nivel supraintelectivo del alma.

Para que el Uno pueda ser percibido, es necesario que volvamos nuestra atención hacia el interior de nosotros mismos mediante la práctica de la meditación en la esperanza de ser iluminado por la Divinidad; «Invocando a Dios mismo, no con palabras, sino por una aspiración de nuestra alma…» (*En*. V, 1, 6, 8-11). Previamente, el hombre ha de comprender racionalmente que su verdadera naturaleza es como una irradiación de la unidad originaria, de modo que su aparente proyección en el mundo inteligible y su soledad radical (*En*. VI, 7, 21, 8-10) no es sino una consecuencia de la identificación del único ser en la multiplicidad ilusoria. Es decir, ha de descubrir el espejismo de la separatividad y comprender que la aparente multiplicidad de los seres, incluida nuestra supuesta individualidad, no es más que una apariencia del Ser Único. Es necesario que la razón discursiva del hombre «conozca que conoce verdaderamente lo que ve en la intuición intelectual y lo que enuncia» (*En*. V, 3, 6, 22-24). Sólo con esa convicción racional podrá el hombre, que está preso de la multiplici-

[230] M. Cochez, *Plotin et les Mystères d'Isis*, en RNPh 18 (1911), pp. 328-340, comentando a *En*. VI, 9, 10-11.También J.-M. Narbonne, *La Métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994.

dad, encontrar el equilibrio a su inestabilidad intelectual que le facilite su «vuelta» a la patria originaria.

Pero a la comprensión racional ha de seguir la comprensión o visión más allá de lo sensible, es decir, la *experiencia metafísica*. Plotino entiende que toda doctrina realmente metafísica, debe de ser percibida mediante la contemplación, por ser ésta la única forma de tener acceso a lo inteligible tal y como le confirmaba su experiencia propia y la de otros místicos (*En*. V, 3, 14, 9-10). Por eso, critica a los intelectuales que se dedican a la filosofía sin ponerla en práctica porque «Da la impresión de que buscamos convencernos más que contemplar la verdad por medio de la pura inteligencia». En definitiva, Plotino afirma la supremacía del conocimiento adquirido por vía contemplativa en cuanto que acontece desde un estado especial en el que se intuye «la reducción de todo a lo uno» y que transforma la consciencia en algo superior una vez que se han aquietado la razón y los sentidos corporales: «Era el espíritu el que entendía según su naturaleza y razonaba sobre sí mismo. El alma en reposo cedía su actividad a la del espíritu». Es necesario que el alma «entre en su interior» (*En*. I, 6, 8, 1-3) y que comprenda la propia situación de su existencia originaria (*En*. I, 6, 8, 21). Para ello, la consciencia, que está como «esparcida en lugares distintos a causa de las pasiones» ha de *ensimismarse* "concentrándose en sí misma" (*En*. I, 2, 5).

III.- EN DIOS NO HAY ATRIBUTOS, PENSAMIENTO NI ALTERIDAD ALGUNA

La primera paradoja de la experiencia metafísica procede de la dificultad para expresar la trascendencia. Por eso, todos los místicos afirman que la contemplación es una experiencia de naturaleza incomunicable, dado que quien ha "visto" no lo puede explicar, y quien no ha tenido el gozo de experimentarlo por sí mismo no puede entenderlo (*En*. VI, 9, 11, 1-2). Tras la visión del Uno «no se puede decir ni escribir nada de él»[231]; «Decimos

[231] *Parménides*, 142 a. «No le pertenece ningún nombre; no tiene definición ni hay una ciencia sobre él, ni sensación, ni opinión».

lo que él no es; no decimos lo que es» (*En*. V, 3, 14, 6-7). Con este discurso se considera que Plotino inaugura el camino de la vía negativa, de la mística apofática, que luego se prolongará en Dionisio Areopagita en el s. V. Como se asume que el Uno está más allá de toda definición, sólo cabe un acercamiento apofático (del griego *apophasis*, enunciado negativo) para definir lo que Dios "no es" frente a la mística (o teología) catafática que afirma lo que Dios es. Dado que el Uno "es más que un ser, más que esencia, más que existencia, más que Dios… El Uno no puede ser ninguna cosa existente, sino que es primero que todas las cosas existentes…Es tal que nada puede predicarse de Él, ni el ser, ni la esencia, ni la vida" (*En.* III, 8).

Para Plotino, Dios es infinito, único (*En*. III, 9, 4, 7), se da la existencia a sí mismo, «tiene el ser por sí mismo y de sí mismo», lo ha engendrado todo y es todopoderoso (*En*. V, 5, 12, 38-39). El Uno no es ninguna de todas las cosas, lo cual quiere decir que es "distinto de todas las cosas" (*En.* III 8, 9, 48-49; V 3, 11, 18), porque es «anterior a todas las cosas» (*En.* III 8, 9, 54) y «está más allá de todas las cosas» (*En*. V 3, 13, 2; V 4, 2, 39-40). Está presente en todas partes, lo llena todo sin identificarse con ninguna cosa (*En*. III, 9, 4, 2-6), lo que aleja la doctrina de Plotino del panteismo[232]. Igualmente, Plotino afirma que Dios es amor y, a la vez, objeto de amor (*En*. VI, 8, 15, 1). Ahora bien, si «eros» es deseo de lo que no se posee, Dios no puede amar, pero como Dios contiene todo sin ser contenido por nada, es simultáneamente sujeto y objeto del amor, lo cual es una forma de trascender la aparente pluralidad resolviéndola en la unidad del Ser[233]. Por eso «Dios se quiere a sí mismo tal como es porque no hay nada distinto a él que pueda ser objeto de su deseo» (*En*. VI, 8, 13, 6-7).

Rechazando el principio aristotélico de que el pensamiento es la realidad suprema[234], Plotino se emplea a fondo para demostrar que en Dios tampoco se da pensamiento porque ello implicaría

[232] En apoyo de ello hay que recordar que en la versión bíblica de los LXX encontramos las mismas palabras en referencia a Dios (*Eclesiástico*, 43, 27).
[233] De esta manera Plotino retoma el dilema planteado por Platón en el *Symposium* tras la intervención de Agatón.
[234] Aristóteles, *Metafísica*, 1074 b.

dualidad de sujeto y objeto. Dios no tiene necesidad de pensarse a sí mismo, lo cual no significa que sea correcto afirmar de él que ignora su propio ser. Tan impropio de Dios es atribuirle conocimiento como negárselo. En rigor, «el conocimiento es una *cierta* unidad; lo Uno es simplemente unidad; si él fuese una cierta unidad no sería lo Uno en sí... El Uno no tiene pensamiento para que no haya en él alteridad» pero trasciende todo pensamiento, no requiere ningún proceso de cognición mediato porque en Dios no hay ningún proceso sino un conocimiento unitivo e inmediato (*En*. VI, 8, 16, 36). Precisamente, cuando desaparece el dualismo sujeto-objeto, explica Plotino que no hay propiamente pensamiento «sino una especie de contacto o un tocar inefable, no mediante operaciones mentales, anterior a la Inteligencia, cuando ésta no ha nacido aún, y que es como un tocar sin pensamiento» (*En*. V, 3, 10, 41-44). Y como lo Uno es «anterior al pensamiento y al movimiento» y, por tanto, al lenguaje y al conocimiento humano, ello explica que sea inexpresable conceptualmente. Ni siquiera es correcto decir que Dios «es» y menos aún que «es algo» en concreto (*En*. VI, 9, 37, 4-9). Por todo ello concluye Plotino que Dios es inefable; «Por esto, verdaderamente, es inefable. Cualquier cosa que dijerais se referiría a una cosa concreta; ahora bien, lo que está más allá de toda cosa, lo que está más allá de la venerable Inteligencia y de la verdad que hay en toda cosa, no tiene nombre, pues este nombre sería otra cosa distinta de él; él no es una entre todas las cosas y no tiene nombre porque nada se dice de él como de un sujeto. Sin embargo, tratamos en lo posible de darle un nombre para nosotros mismos» (*En*. V, 3, 13, 1-6).

La consecuencia metafísica de esto es que el alma misma, en el estado de unión, sobrepasa todo pensamiento (*En*. VI, 7, 35, 42-45), lo que implica también que sólo puede ser comprehendida trascendiendo el pensamiento ordinario. Dado que el Uno está más allá de la Inteligencia, no puede ser aprehendido más que por *aquello* de la Inteligencia que no es propiamente Inteligencia y que está, a la vez, en el alma del hombre; el centro del alma. Para que ese nivel supraintelectivo o supraindividual se revele, es preciso que el hombre se purifique, que se «despoje de todo» (*En.* V 3, 17, 38) y deje inoperantes y dormidas todas las potencias. Entonces, aislado del exterior, el centro del alma podrá *huir solo al*

Solo (*En.* VI 9, 11,51) y *recibir sólo al Solo* (*En*. VI 7, 34, 7-8) y *ver sólo al Solo* (*En.* I 6, 7,9).

IV.- LA TRIADA URANO-CRONOS-ZEUS Y EL ASCENSO DEL ALMA

En suma, el tema central del Plotino, al igual que el del neoplatonismo, es la *huida* y *subida* del alma, el *retorno* concebido como una *entrada en sí mismo*. Se trata de huir del mundo de acá hacia el de allá para retornar, como Ulises, a la verdadera *Patria* (*En*. I 6, 8, 16-21)). A tal fin, todo hombre ha de remontarse a través de la propia estructura endógena y trina del alma. Concretamente a través de las tres Hipóstasis divinas latentes en el alma del hombre: el Alma, la Inteligencia y el Bien (*En*. I 1, 8, 1-10; V 1, 10, 1-6). Para que el alma "recupere las alas" y pueda ascender, no necesita salir de sí misma, dado que Dios (a través de la trinidad; Alma, Inteligencia y Uno-Bien) se encuentra presente en su interior (*En*. I, 1 53, 8, 1-12 y *En*. V, 1, 10, 1-6). En el fondo, Plotino no hace más que proponer una traducción filosófica de los tres grandes dioses de la *teogonía* hesiódica;

Urano-Uno-Bien-Padre de los dioses
Cronos-Inteligencia-Nous
Zeus-Alma

Urano designa el Uno-Bien, por lo que "será justo llamarlo rey de reyes y padre de los dioses" (*En*. V, 5, 3). Este primer principio engendra a la Inteligencia (Nous), la cual produce todos los seres y formas inteligibles que mantiene en el interior de sí misma para impedir que caigan en la materia. Por eso se encuentra "saturada" de todos sus vástagos, los inteligibles, retenidos en su propio seno (*En*. III, 5, 2, 19-20). En efecto, según cierta etimología que Plotino retoma, Cronos es el dios de la "saciedad" (Koros) e "inteligencia" (Nous). Una vez saciado, es decir, cuando el Ser llega a su perfección, está en condiciones de engendrar a Zeus, lo mismo que la Inteligencia engendra el Alma cuando ha llegado a su perfección (*En*. V, 1, 7, 35-37). Según otra etimología que Plotino aprovecha igualmente, Cronos es el tiempo que,

tras su unión con el mundo o la materia (Rea, etimológicamente significa "fluir"), devora todos sus "hijos"menos a Zeus (Alma del mundo). La boda de Cronos y Rea simboliza la unión del tiempo y el mundo del que surge la totalidad de las cosas. Pero el mismo devenir, Cronos, devora y destruye todo, excepto aquello que es inmortal, es decir, a Zeus, como principio de vida que representa el Alma del mundo. Por lo que respecta a la tercera hipóstasis, el Alma (Zeus), no se autoconstituye, como su antecesora, solo por un acto de "audacia", sino también por un deseo de contemplación de la Inteligencia. De esta curiosidad y deseo de independencia de las almas particulares, proviene la llamada "pérdida de las alas" (equivalente a la Caída o expulsión del Paraiso judeocristiano)

¿Cómo se explica este proceso de hipóstasis que origina el cosmos? ¿Por qué han tenido lugar estas sucesivas hierofanías? En realidad no hay respuesta mental a ello, es decir, desde la óptica del sujeto-objeto. A lo más, Plotino articula un concepto singular; Cronos (Inteligencia-Consciencia) se separa del Uno por audacia; la Inteligencia "ha tenido la audacia de alejarse, en cierta manera del Uno" (*En*. VI, 9,5,29). Así, cuando el *Noûs* divino mira hacia fuera, los objetos exteriores emergen a la existencia; cuando el *Noûs* "particularizado" piensa los objetos se identifica y hace múltiple con ellos, se *cosifica* perdiéndose en la pluralidad del mundo sensible. Con tales metáforas sacadas de la *historia sagrada* no se pretende nada más (y nada menos) que explicar lo inexplicable apelando a la intuición... Es imposible explicarlo o entenderlo sin vivir la experiencia *mística* porque, en rigor, no hay nada fuera de la realidad que no sea el Uno. El Uno es lo que hay, es el ser que no es, es aquello que, siendo todo lo que es, no es ninguna de las cosas que son. Fuera del Uno no hay nada, ni siquiera pensable. Todo lo demás; el "Nous", el Alma, etc., son recreaciones mentales para explicar lo inexplicable.

El mismo razonamiento es llevado hasta sus últimas consecuencias para explicar el origen de las almas "¿Cómo ha podido acontecer que las almas, proviniendo de Dios, se hayan olvidado de El; que perteneciendo a El enteramente, le desconozcan y se desconozcan a sí mismas? El principio de su mal fue la temeri-

dad, el movimiento, el querer singularizarse y pertenecerse a sí mismas. Sedientas de independencia, utilizan la espontaneidad de movimientos para correr en dirección contraria a Dios. Y por esta apostasia terminan por caer en la ignorancia de su origen divino. Son como niños separados del padre y educados durante años en un país distante: terminan por olvidar su patria originaria y olvidar a su padre. Y como ya no lo ven, ni se ven a sí mismas, se desprecian, se menosprecian porque no tienen idea de la nobleza de su alcurnia" (*En.* V, 1, 1).

V.- ¿QUÉ ES LA CONTEMPLACIÓN?

El proceso ordinario de conocimiento implica un sujeto conocedor, un objeto de conocimiento y el acto de conocer *sucesivamente*; «Es preciso que un ser que piensa capte una cosa y después otra, y que las cosas pensadas, puesto que son pensadas una a una, presenten variedad, sin la cual, no hay pensamiento» (*En*. V,3, 10, 40-44). Por el contrario, la contemplación es «un modo de visión» muy diferente del pensamiento discursivo porque aquella sobreviene tras el abandono momentáneo de lo que cree uno que es sí mismo. Esa "introversión" lleva a un "más allá" que no es propiamente un "fuera de" sino un "dentro de" (*En*. VI, 11, 22-24) cuyo efecto inmediato es que anonada o excluye el yo contingente; en suma, sujeto y objeto se hacen uno. Lo notable de este proceso cognitivo es que, al permanecer en esa "visión", se descubre que hay algo más que un mero "sujeto"; el alma "verá a Dios resplandecer de repente en ella. Ningún velo se interpone. No hay siquiera dos términos, sino que los dos son uno" (*En*. VI, 7, 34) o expresado de otra forma; "el alma se hace Dios o, mejor, es Dios" (*En*. VI, 9, 9). Aquí no hay un conocimiento que proceda de sucesivos objetos o experiencias; ni siquiera puede afirmarse que haya propiamente conocimiento dado que no hay sujeto experimentador. Y como hay consciencia, pero no consciencia individual, se habla de "visión unitiva" o intelectiva (porque hay conocimiento inmediato sin relación sujeto-objeto), consciencia transpersonal (porque las fronteras del conocimiento individual son rebasadas), presenciación e, incluso, de "simultaneidad" en el proceso cognitivo (porque se conoce "todo en todo").

Por eso, una de las conclusiones más importantes de las enseñanzas de Plotino es que *el Ser no puede comprenderse desde la individualidad*[235] porque la parte, como parte, no puede comprender al todo; "Abandonando tu individualidad es como llegas a ser el Todo" (*En.* IV, 8, 1). Pero la parte, como todo, sí puede obtener la comprensión en la medida en que *todo ser, es una participación del Bien absoluto* (*En*. I, 7, 2, 1-4). Y para comprender el todo hay que descubrir el «yo» como «νούς»; «Si se admite que el alma conoce a Dios, se deberá entonces aceptar que se conoce a sí misma, pues ella conocerá todo lo que tiene de él» (*En*. V, 3, 7, 1ss.).

La finalidad de la contemplación es que el alma se identifique con el *Nous* (Inteligencia Superior o Consciencia); «es preciso devenir uno mismo Noûs tomándose a sí mismo por objeto de contemplación» (*En*. VI, 7, 15, 31-32). La aplicación de este príncipio metafísico al plano de la realización espiritual es presentado en uno de sus últimos tratados; *Sobre las hipóstasis que conocen y sobre lo que está más allá* (*En*.V, 3,1-9). Allí, Plotino sostiene que el *Noûs* es una Consciencia única que sabe que ella misma sabe. Y cuando se piensa a sí misma ya no hay en ella dualidad entre sujeto y objeto de pensamiento porque se da una identidad entre el que piensa, lo pensado y el acto de pensar (*En*. V, 3, 3, 4-22); "Pero como quiera que la Inteligencia verdadera se piensa a sí misma en sus pensamientos y su inteligible no está fuera de ella, sino que ella misma es a la vez su inteligible, forzosamente se posee a sí misma y se ve a sí misma en el acto de pensar. Mas, al verse a sí misma, se ve no carente de pensamiento, sino pensando. Así que en su primer pensamiento poseerá, como una sola cosa, aun el pensamiento de que piensa y así, allá no hay dualidad ni siquiera en virtud de una distinción conceptual" (*En*. II, 9, 1, 46-52). Por tanto, cuando la Inteligencia (*Noûs*) ejerce su actividad cognoscitiva, es simultáneamente sujeto, objeto y acto.

[235] Aunque en esto no hace sino desarrollar el pensamiento oriental tradicional. Sobre las relaciones de las ideas de Plotino y el pensamiento hindú vid. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedanta*; H. A. Arsmstrong, *Plotinus and India*, CQ 30, (1936), pp 22-28; G. Dandoy, *L´ontologie du Vedanta,* Paris, 1932; P. M. Schuhl, *Essai sur la fabulation plotinienne,* Paris, 1955.

Si viera una parte de sí misma en otra de sus partes, habría entonces una parte que ve y otra parte que es vista, es decir, pluralidad de objetos. Pero como ella es un todo de partes semejantes, donde la parte que ve no se diferencia de la parte vista, "si ve una parte de sí misma que es idéntica a ella, se ve también a sí misma" (*En*. V, 3, 5, 5-6). En rigor, si no hay diferencia entre "la parte que ve" y "la parte que es vista"; tal división "carece de sentido" y no es más que un recurso pedagógico (*En*. V, 3, 5, 6-7). En definitiva, toda vez que el autoconocimiento implica un triple identidad entre la Inteligencia que conoce, la Inteligencia que es conocida y el acto de conocimiento, entonces *conocer* es *conocerse a sí mismo*.

Con este argumento, Plotino muestra indirectamente los secretos de la técnica de meditación que enseñaba a sus discípulos y que, probablemente, aprendió de sus "maestros" orientales; acallar el pensamiento al *ser consciente de que se es consciente*, y permanecer el mayor tiempo posible en ese estado de autoatención.

VI.- ¿CÓMO CONTEMPLAR?

Según Plotino, para alcanzar la visión de Dios hay primeramente que comprender racionalmente qué es Dios. Y en ese proceso, el meditador llegará a asumir la incapacidad absoluta del conocimiento ordinario. Sólo así, la mente concreta abandonará sus arrogantes exigencias y, debidamente disciplinada, cederá el paso al intelecto. Es necesaria una previa etapa de meditación discursiva, «las analogías, las negaciones, el conocimiento de las cosas que vienen de él y ciertos escalones lógicos; pero lo que nos conduce a él son las purificaciones, las virtudes, el ordenamiento interior, los impulsos por alcanzar el mundo del espíritu» (*En*. VI, 7, 36, 6-10), es decir, una cierta praxis ascética que facilite la eliminación de los hábitos negativos y perturbadores. "Lo primero es poner en evidencia la vileza de las cosas que aquí venera el alma. Lo segundo es que el alma cobre consciencia de su linaje o alcurnia… ¿Cómo poseyendo en nuestro interior tales tesoros, no los percibimos, sino que permanecemos abúlicos, sin ejercitar tales actividades [de interiorización]…" (*En.* V, 1, 1).

Este proceso de purificación o de interiorización «no es posible si no te separas del hombre que eres, primero del cuerpo e inmediatamente de la *psique*, después, de las sensaciones, los deseos, la cólera y las otras frivolidades que nos hacen inclinarnos completamente a lo perecedero» (*En*. VI, 9, 9, 2-5). En última instancia, es precisa una firme voluntad y un intenso anhelo de conocer a Dios para abandonar el amor a la vida de «aquí abajo» y concentrar toda la atención en lo Uno (*En*. VI, 7, 34, 20-21).

Mediante ciertas técnicas, Plotino pretende guiar los primeros pasos del discípulo mostrándole varias alternativas que faciliten el objetivo inicial de alcanzar el vacío de pensamientos; «si se es incapaz de llegar a la primera actividad, el pensamiento puro, que se tome la facultad de la opinión para remontarse posteriormente al pensamiento puro. Si no se puede hacer esto, que se parta de la sensación que nos proporcionan las formas y que tome conciencia de las formas y del acto mismo de la sensación». Para superar esta primera etapa «es preciso no distraerse con nada que sea exterior» (*En*. VI, 9, 7). Así, se podrá "cerrando los ojos, cambiar esta manera de ver por otra y despertar esa facultad que todo el mundo posee, pero de la que pocos usan" (*En*. I, 6, 8, 25). Hay que suspender la actividad sensorial y el pensamiento porque es imposible "presenciar" la simplicísima "forma" del Uno mientras el pensamiento esté adherido a formas concretas que le hacen múltiple. La concentración en lo Uno hace que se pase de la alienación en la multiplicidad, al mundo interior; "es necesario que la consciencia se vuelva hacia el interior y que mantenga ahí su atención" (*En*. V, 1, 12, 12). De esta manera, al mantener tal esfuerzo de atención que «permanece vuelto hacia sí mismo» (*En*. V, 3, 6, 30-31), se acaba por cortar el flujo de los pensamientos dado que el sujeto se convierte en el único objeto (*En*. V, 3, 7, 17). Tal atención ha de ser estable, sostenida y concentrada, porque en cuanto deje de estar volcada sobre sí misma y preste atención a los objetos exteriores, es decir, a los pensamientos y reclamos de los sentidos corporales, el implacable Cronos nos sacará de la meditación y nos arrojará de nuevo a la agitación del mundo sensible; "Es preciso que polaricemos la atención hacia nuestro interior, y en el interior permanezcamos atentos, a la expectativa. Un hombre que espera oir la voz amada, retira la aten-

ción de todas las demás voces que se oigan, y dirige el oido hacia la voz que ama. Es menester emprender la retirada, renunciar a todos los rumores sensibles y afinar allá dentro la sensibilidad del alma, para que oiga la voz de lo alto" (*En.* V, 1, 1).

Plotino aclara una cuestión importante; "cuando se ejerce una actividad de contemplación, sobre todo cuando se realiza en gran claridad, entonces no se vuelve hacia sí mismo mediante un acto de pensamiento, sino que se posee a sí mismo y la actividad de contemplación está toda vuelta hacia el objeto… no se es ya sí mismo más que de forma potencial" (*En.* IV, 4, 2, 3). Por tanto, *cuando el sujeto se atiende a sí mismo como objeto, es decir, cuando es consciente de que es consciente, y se mantiene firme en ese estado de concentración, acontecen simultáneamente dos cosas; cesan los pensamientos y cesa también la sensación de "yoidad"*. Indirectamente Plotino está revelando con esta afirmación que la contemplación de lo Uno no es un pensamiento sino una ausencia de pensamientos y que, por tanto, el meditador no ha de confundir el hecho de pensar en lo Uno, con la contemplación de lo Uno.

En síntesis, "Nuestra patria es el lugar de donde venimos, y allí se encuentra nuestro padre… Esto no han de hacerlo nuestros pies, puesto que nuestros pasos nos llevan siempre de una tierra a otra; tampoco se requiere alguna montura o navío. Lo que se precisa es dejar de mirar y, cerrando los ojos, cambiar esa manera de ver por otra, despertando aquella facultad que todos poseen, pero de la que pocos hacen uso… Retorna en ti mismo y mira. Es preciso que el ojo se haga parecido y semejante al objeto visto para aplicarse a su contemplación. Nunca un ojo verá el sol sin hacerse semejante al sol, ni un alma verá la belleza sin ser bella" (*En.* I, 6, 8-9).

VII.- LOS PRIMEROS PASOS EN LA PRÁCTICA CONTEMPLATIVA

Para el verdadero buscador espiritual, *la contemplación de Dios en cuanto Uno es el objeto de nuestra búsqueda* (*En*. VI, 9,

3, 15). Pero el camino espiritual que conduce a Dios ha de ser recorrido personalmente, porque nadie puede hacerlo en nuestro lugar. Esa vía puede ser indicada, mostrada o sugerida, pero ninguna enseñanza ni lectura puede sustituir al esfuerzo personal que supone la práctica meditativa; «Nuestras palabras y nuestros escritos se dirigen hacia Él. Nos hacen salir del lenguaje para despertarnos a la contemplación; nos muestran de alguna forma el camino hacia aquél que se quiere contemplar. Pero, en realidad, la contemplación, en cuanto que es un camino, no puede ser el objeto de una docencia. Se llega hasta mostrar el camino, pero en la contemplación se hace precisa la praxis personal del que quiere contemplar» (*En*. VI, 4, 11-14). La contemplación no sólo no es el resultado de ningún razonamiento o enseñanza, sino que tampoco es consecuencia de ningún esfuerzo personal porque ello implicaría la existencia de un sujeto que se esfuerza en obtener un objeto a modo de premio; "No conviene perseguirlo, (el éxtasis), sino esperar tranquilamente a que se nos aparezca, preparándonos a la contemplación como el ojo espera, al principio del día, al sol, que, como dicen los poetas, emergiendo desde el horizonte, por encima del océano, se muestra a nuestra contemplación y a nuestros ojos para que lo veamos. Él aparece así, entonces, casi sin haber venido, más bien presente antes que cualquier cosa, antes aún de que venga la inteligencia; y es maravilloso, porque entonces parece que sin haber venido, ya se hallaba desde siempre presente" (*En.* V, 5, 8, 6). Si como Plotino afirma, «Ellos (los dioses) son los que deben venir a mí, y no yo a ellos» (*Vida de Plotino* 10, 33-38), entonces basta con perseverar en humilde mansedumbre. Es decir, alcanzado un tal estado de no dualidad, sólo cabe permanecer en él y aguardar… el resto no depende del esfuerzo y voluntad humanas.

Ciertamente, a la contemplación no se llega con el pensamiento o la razón discursiva. De hecho, cuando se accede al estado contemplativo no se puede ni se desea describir nada porque el pensamiento es una molestia. Todo análisis sobre esta cuestión sólo puede hacerse *a posteriori* una vez que se intenta recordar mentalmente esa experiencia. El propio Plotino nos advierte de la inutilidad de intentar razonar durante el momento extático, ya que en la contemplación el alma olvida incluso la noción de *qué*

es (*En*. VI, 7, 34, 16-21) aun cuando no pierda la consciencia de ser (*En*. V, 8, 11, 23). Incluso cualquier conato de apropiación individual de esa experiencia tendrá como efecto el obligarnos a salir de la contemplación. Es como si Cronos nos hubiera regurgitado. Y es entonces cuando, el que ha experimentado la Luz del Uno, se da cuenta de la evanescencia del conocimiento ordinario, al que, por eso mismo, Plotino califica de un «estar sin luz». Quien ha perdido el estado de contemplación, descubre la intranscendencia del «yo» y la radical soledad del hombre arrojado a la pluralidad de objetos fútiles. Pero la diferencia es que el hombre cultivado en la contemplación, ya no se cree perdido en la multiplicidad dominadora del «yo» porque es testigo de que, en este desierto provocado por la pérdida del propio yo entendido como instinto de apropiación de objetos y experiencias, hay un oasis. Ahora se ha verificado experimentalmente que, mediante el desapego o desidentificación al "yo" (cuerpo-mente), la inteligencia puede salir de sí misma, hacer entrega de sí misma (*En.* VI 9, 11, 23) y ser arrebatada por el Uno-Bien. El contemplativo deja de ser un "yo" y se hace Dios, o mejor dicho, es Dios (*En.* 9, 58). Este es el verdadero conocimiento de sí mismo; conocer el propio origen (*En.* VI 9, 7, 33-34).

El obstáculo más frecuente para comenzar el «ensimismamiento» o *con-versión* de la atención hacia dentro es, precisamente, la «alteración» o la «alienación» provocada por el hábito de tener volcada o proyectada la atención en los objetos externos (pensamientos, recuerdos, proyectos, deseos, acciones, etc.) configurando esa peculiar sensación de identidad que denominamos "yo". Igualmente, el hábito de conocer a través del pensamiento hace que convirtamos todo en "objetos". Así, la mente convierte a Dios en otro objeto más, lo que no hace sino alejarnos de la meta final porque Dios no puede ser pensado.Para Plotino, este afán experimentador del buscador espiritual hace que «cuando el alma quiere ver por sí misma, como solamente ve cuando se une a su objeto, al ser ella *una* gracias a esta unión con él, no cree tener todavía lo que busca porque no se ve como algo diferente del objeto». Más tarde o más temprano, el buscador se dará cuenta de que esta creando un espejismo y renunciará a adentrarse en la contemplación con ánimo de investigar. Comprenderá que no

puede permanecer ajeno al espectáculo porque él es el espectáculo mismo. Esto enlaza con otro problema. Las experiencias contemplativas, por muy placenteras y hermosas que sean, no son más que eso; experiencias. Por tanto, presuponen la dualidad de un sujeto que experimenta y un objeto que es experimentado. El aspirante a la contemplación ha de renunciar a todo esto y permanecer ajeno a toda percepción sensorial, pensamiento o gozo por muy espiritual que parezca; «No hay que quedarse en lo Bello, que es múltiple, es preciso pasar más allá, lanzándose hacia lo alto, abandonando incluso esta Belleza» (*En*. VI, 7, 16, 1-2). ¿Por qué abandonar los deleites de la contemplación? Mediante un magnífico ejemplo, Plotino explica que, cuando se visita un palacio, es inevitable que el invitado se detenga a admirar las diversas bellezas que lo adornan, pero sería una descortesía continuar mirándolas y no prestar atención al dueño del palacio. Éste ha de concitar toda nuestra atención y ser el único digno de ser realmente contemplado (*En*. VI, 7, 35, 7-10).

VIII.- ÉXTASIS, ILUMINACIÓN, VISIÓN Y OTRAS EXPERIENCIAS CONTEMPLATIVAS

¿Cómo explicar lo que es inexplicable? Plotino recurre a diversos calificativos para describir la salida de sí. Es descrita como una especie de calor, embriaguez o delirio báquico (*En*. VI, 7, 22, 9), incluso una «herida» que provoca un estupor gozoso. También provoca un deseo amoroso «eros» o «deseo ardiente» de permanecer en la contemplación (*En*. VI, 7, 31, 8) porque «no hay en la contemplación ni fatiga ni saciedad» dado que no implica un vacío que haya de ser colmado, sino que va de plenitud en plenitud. Es un «eros» estable y constante que está siempre disponible y no genera ansiedad alguna. Es una plenitud que no produce hastío porque el «eros» no tiene límites dado que lo que se ama es ilimitado (*En.* V, 8, 4, 31-32). Pero Plotino también explica que el lenguaje no puede describir algo que, por su propia naturaleza, está más allá del tiempo y el espacio (*ekei*). Es una experiencia incomunicable, porque no puede ser comprendida hasta que es realizada; «todo el que ha visto, sabe lo que digo»»

(*En*. VI, 9, 9, 47-48) [236]. Plotino intenta explicar su experiencia mística bajo tres aspectos que harían fortuna en autores cristianos posteriores: visión, contacto y unión. La visión de la Luz del Uno no se produce por medio de pensamientos, formas, objetos externos o un órgano distinto de la luz, sino por la misma luz (*En.* V 5, 7; V 3, 17, 34-38); es una visión sin dualidad de vidente y visto (*En.* VI 7, 34, 13-14; VI 9, 11, 4-6). El contacto se produce por coincidencia del centro del alma con el Centro universal que, siendo dos centros indivisos, mientras coinciden, son uno solo (*En.* VI 9, 8, 19-20; 10, 16-18). Y es unión en la que hay remoción de toda alteridad (*En.* VI 9, 8, 29-35).

Tras la contemplación, el alma acepta su condición fronteriza entre el mundo material y el mundo espiritual. Plotino la califica de "anfibia" (*En*. IV, 8, 4, 31-35) porque tiene ya la posibilidad de vivir en dos mundos; el mundo de los hombres y el mundo de los dioses. Como ya hizo Platón en el *Fedro* (247 a-d), Plotino describe el estado contemplativo equiparándolo a «la vida de los dioses». Es un mundo de luz en donde la individualidad es transcendida y rebasada en una dimensión supraindividual. Y no es un estado colectivo porque no hay agregación de partes sino una pura homogeneidad en la que «todo es transparente… cada uno lo posee todo en sí y lo ve todo en los demás, todo es por todas partes, todo es todo, cada uno es todo; el esplendor no tiene límites…» (*En*. V, 8, 4, 4ss.). Todo es simultáneamente idéntico a sí mismo… Suprema Identidad.

El principio metafísico platónico, retomado por Plotino, en virtud del cual *toda la naturaleza aspira a la unidad* (*En*. VI, 5, 1, 17-18), cobra su verdadero significado en la contemplación. Cuando el alma llega a la contemplación, Dios "se manifiesta repentinamente en su interior, dado que nada media entonces entre ambos; ya no son dos, sino una sola cosa mientras perdura la presencia, no puede distinguirlos. Es esa unión que los amantes terrenos tratan de imitar cuando quisieran ser una sola carne" (*En.*

[236] También Gregorio de Nisa en su *Vida de Moisés*, afirma que la transformación espiritual sufrida por Moisés en el Sinaí únicamente puede ser entendida por los «iniciados» (VIII, I).

VI, 7, 34.12 ss.). Es una visión unitiva o, mejor dicho, sin dualidad porque «en esta visión de Dios no había dos cosas, pues el que veía era idéntico a aquel a quien veía, de forma que no lo veía, sino que estaba unido a él» (*En*. VI, 9, 11, 4-6). En el momento del éxtasis, «el alma ya no siente su cuerpo, ni que se encuentra en este cuerpo, y ya no dice que es algo distinto de él, si es hombre, animal, esencia, o todo… porque rompería el equilibrio de tal estado considerar esas cosas y el alma no tiene en esos momentos tiempo ni voluntad para ocuparse de ellas; Le busca, sale a su encuentro cuando El se presenta, y le contempla en vez de contemplarse a sí misma… Cuando el alma tiene la suerte de encontrarlo… viéndole de repente aparecer en ella, porque ya no hay nada entre ellos y ya no son dos, sino los dos uno…»[237] (*En*. VI, 7, 34, 16ss.). Despojada el alma de toda forma particular, entonces se produce como un relámpago fugaz (*En.* VI, 7, 33) y "el vidente deja entonces de verse como objeto, pues en ese instante deja de percibirse; ya no se representa en su mente dos cosas, puesto que de algún modo él se ha convertido en otro, ya no es ni está en sí mismo, sino que es uno con el Uno, al igual que el centro de un círculo coincide con otro centro" (*En.* VI, 9, 10). Y al desaparecer la distinción sujeto-objeto (*En.* VI, 9, 10; VI, 9, 7), se recupera un modo distinto de "*ver"* (*En.* VI, 9, 11) que implica el más alto grado de libertad para el alma dado que allí no hay deseo, pensamiento, conocimiento sino la pura inamovilidad del que ha llegado al interior del templo-alma o al centro de la eseidad, la Identidad Suprema; «Como (allí) no hay ya dos cosas, como el sujeto que ve es uno con el objeto visto o más bien unido en vez de visto, si uno se acuerda después de esta unión con él, tendrá en sí mismo una imagen de este estado. El ser que contemplaba el alma era entonces él mismo uno. No había en él ninguna diferencia respecto a sí mismo ni bajo ningún otro respecto. Ninguna emoción en él. En su ascensión no había ya ni cólera ni deseo, ya no había en él razón ni pensamiento, ni siquiera conocimiento. Y, puesto que conviene decirlo, él mismo ya no era: sino que arrancado de sí mismo y arrebatado por la inspiración

[237] Esta descripción de la iluminación como algo *súbito* que aparece en varias ocasiones (*En.* V 3, 17, 29; V 5, 7, 34; VI 7, 34, 13; 36, 18-19) concuerda no sólo con algunas afirmaciones de Platón, *Banquete* 210 e 4; *Epístola* VII 341 c 7) sino también con la *epopteía* de las religiones mistéricas.

divina, se encuentra en un estado tranquilo y apacible, sin apartarse del ser del Uno, no se vuelve más a sí mismo sino que queda completamente inmóvil. Se ha convertido en la inmovilidad misma. Las cosas bellas no atraen sus miradas porque él mira por encima de la belleza misma. Ha sobrepasado incluso el coro de las virtudes como el hombre que ha entrado en el interior de un santuario ha dejado detrás de sí las estatuas colocadas en la capilla. Las volverá a ver, las primeras, cuando vuelva a salir del santuario, después de haber contemplado interiormente y haberse unido, no a una estatua ni a una imagen de Dios, sino a Dios mismo…» (*En*. VI, 9, 11, 4-21). De esta unión *mystica* Plotino confiesa que no sabe decir nada y que lo mejor sería callarse. En todo caso, el místico «no lo cambiaría por cosa alguna, ni aunque se le ofreciese el cielo entero, porque sabe que no hay nada superior ni mejor; el alma no podría subir más alto y todas las otras cosas, aunque sean divinas, son para ella un descenso» (*En*. VI, 7, 34, 21-25).

IX.- LA VISIÓN DE LA LUZ Y LA UNIÓN EN EL *NOÛS*

Plotino describe el éxtasis como visión de una luz. Así por ejemplo, afirma que durante la práctica contemplativa, llega un momento en el que el alma, «dejando todo conocimiento de razón, conducida hasta lo bello y residiendo allí, ve de pronto, sin saber cómo; y la vista, al acercarse a la luz, no se limita a hacer visible a los ojos un objeto diferente de la luz. El objeto que se ve es la luz misma» (*En*. VI, 7, 36, 15-20). "En este estado, el espíritu, viéndose, puede ver a Dios porque ya no se ve más que resplandeciente, traspasado de luz inteligible; más aun, se ve convertido en la luz misma, puro, ágil, sublime, Dios... La luz misma es el objeto de la visión, porque en este objeto de visión no había de un lado lo que se ve, y de otro, su luz; no había un pensante y lo pensado, sino sólo una claridad resplandeciente que ha engendrado esas cosas en un momento ulterior" (*En*. VI, 7, 34, 17). O dicho de otra manera, "Recogiéndose en sí misma, sin ver nada verá la luz, no como otra en otra cosa, sino como sí misma por ella misma, pura, brillante, instantáneamente de sí misma" (*En*. V, 5, 7). Y más adelante, añadirá Plotino que "Llevado por la ola

ascendente del Espíritu, elevado hasta lo alto por la ola que se hincha, se ve de repente, y no se sabe cómo. Y la visión, llenando los ojos de luz no mira nada fuera de ella. La cosa que se ve es la luz misma.Ya no hay cosa vista y luz que hace ver, como tampoco hay pensamiento y objeto pensado sino una luz pura que engendra espíritu y cosa y les permite quedarse junto a ellas" (*En*. VI, 7, 36, 17-26).

Dionisio Areopagita, como Filón o Gregorio de Nisa, utilizarán el término de *tiniebla luminosa*[238]. Con esa paradójica expresión se refieren a la *presenciación* de la Luz que es inicialmente percibida como una oscuridad que absorbe todo pues, en rigor, no hay un sujeto que ve (el alma) y un objeto que es visto (la Luz). Dios, o la Luz, no es un objeto ni un sujeto y, por tanto, no puede ser visto como algo ajeno a nosotros. La piedra angular de la doctrina contemplativa plotiniana, por lo demás, coincidente con las antiguas doctrinas metafísicas tradicionales, es que el místico puede "ver" a Dios cuando transciende la relación sujeto-objeto, y eso sólo acontece cuando el sujeto (yo) desaparece al *comprender* que es el sujeto es el objeto (Dios). O dicho con otras palabras, cuando se ve a Sí mismo (como Dios) total y absolutamente exento de sí mismo (como "yo"). Y esto es posible porque hay "algo" del hombre que ya es Dios y nunca ha dejado de serlo. Es precisamente en este instante del eterno presente cuando; "lo que ya era se revela a él en un repentino resplandor" (*En.* VI, 7, 34, 17) y finalmente "el alma se convierte en lo que era" (*En.* V, 3, 17). Pero recuperar la conciencia de esa condición que, en rigor, nunca se ha perdido (solo hay olvido o ignorancia), no implica que el yo se aniquile o quede inconsciente, puesto que *se ve*. Más bien, acontece que el alma rompe el nudo de la identificación a un ser individual y ya no tiene consciencia de sí misma (*parakoloúthesis*), recuperando su naturaleza supraconsciente (*synaísthesis*). De esta manera, «El alma se eleva hacia arriba y permanece allí, contenta de estar junto a Él» (*En.* VI, 7, 13).

[238] Gregorio de Nisa, inspirándose en Filón (*De post. Cain*., 5, 14), introduce el término a propósito de su comentario a *Éxodo*, 24, 16-18, describiendo la nube en la que Moisés entra para encontrarse con Dios en el monte Sinaí como una tiniebla mística (cf. *De vita Moysi*, GNO 39, 3-7; 86, 20-87, 1).

En consecuencia, el que el alma de cada hombre pueda unirse místicamente con el *Noûs*, se debe a que hay en cada una de ellas algo en común que las une y hace homogéneas. La conclusión metafísica de esto es, para Plotino, inequívoca; todas las almas son una única Alma que incluye tanto el Alma del mundo como las almas particulares[239]. Pero aunque todas ellas proceden del Alma superior, en última instancia, todas son una única Alma, forman una sola hipóstasis que pareciendo múltiple, es *una e indivisa* (*En*. IV, 1, 19-22; IV, 3, 19, 30-34; V, 1, 2, 34-38). En rigor, como sólo hay un único sujeto-objeto, en el mundo inteligible, la multiplicidad es virtual. Por tanto, las almas, no tienen una voluntad y un pensamiento rigurosamente propios. Carecen de autonomía porque no son sujetos. Son, volviendo al ejemplo del mito de la caverna de Platón, meras sombras o imágenes reflejadas sobre la pared por una única luz. Pero pueden recuperar su plena y completa autonomía en la medida en que abandonan la caverna del mundo sensible y salen a la Luz.

Queda finalmente, una última cuestión; "¿por qué no se queda uno allá arriba?" (*En.* VI, 9, 10, 1). Plotino reflexiona sobre la paradoja que supone la "iluminación" o el éxtasis; de una parte revela la eternidad del alma, pero de otro lado, el hombre no siempre puede estabilizar esa condición. La unión mística tarde o temprano es oscurecida cuando la mente retorna a su labor reflexiva ordinaria, porque el alma no soporta seguir en esas alturas. Plotino denomina a este retorno al mundo profano «volverse a desdoblar», es decir, volver a la situación habitual del conocimiento dialéctico sujeto-objeto. Pero, por otra parte, una vez que se ha disfrutado de esa forma de eseidad, lo que somos en la vida ordinaria tampoco resulta ya tolerable de modo que, el recuerdo del gozo de la iluminación, hace que, a partir de ese momento, la vida se reoriente con el solo objetivo de prepararse para una nueva contemplación. De esa manera, el gnóstico, definitivamente estimulado e inspirado, reemprende con más bríos y esfuerzos, si cabe, la transformación del ser en pos de la contemplación estable y definitiva.

[239] Plotino aborda este asunto en el tratado *Sobre si todas las almas son una sola* (*En*. IV, 9) y en el libro primero de *Problemas acerca del alma* (*En*. IV, 3 1-8).

X.- LA INFLUENCIA DEL NEOPLATONISMO

El neoplatonismo constituyó uno de los movimientos más fecundos y difundidos durante la antiguedad tardía. De la escuela de Roma fundada por Plotino destacó su discípulo Porfirio, como en la escuela de Alejandría, encrucijada de culturas, destacaron Amonio Sakkas, Herenio y Orígenes. Pero existieron otros focos notables como la escuela Siria representada por Jámblico, la escuela de Atenas con Proclo, Damascio y Simplicio o la escuela de Pérgamo con Eresio (discípulo de Jámblico), Eusebio, Máximo y Juliano (injustamente llamado el Apóstata)...

La influencia del neoplatonismo en el cristianismo oriental se dejó sentir en las obras de Justino, Clemente y Orígenes, pero sobre todo a partir del siglo IV en la escuela formada por san Basilio, san Gregorio de Nazianzo y san Gregorio de Nisa. En el siglo VI pueden datarse las obras atribuidas a Dionisio el *Areopagita*, tan fieles a Plotino y a Proclo que algún investigador actual ha llegado a afirmar que el *corpus dionisiaco* tenía por finalidad acercar el cristianismo al neoplatonismo. Por su parte, en el mundo occidental, el pensamiento neoplatónico se prolonga en autores como Porfirio, Calcidio, Macrobio, Mario Victorino o el propio san Agustín, que «llegó al cristianismo a través de una interpretación neoplatónica». También en Boecio y Escoto Eriúgena. La derrota del movimiento iconoclasta en el II Concilio de Nicea provocó un éxodo de sabios hacia Occidente, lo que permitió no solo la entrada del *corpus* dionisíaco sino además un mayor influjo de las corrientes neoplatónicas.

Sin embargo, el gran florecimiento del neoplatonismo en Occidente tendrá lugar durante el Renacimiento a consecuencia de un nuevo éxodo de sabios a Italia tras la constante presión turca sobre Bizancio que culminará en la toma de Constantinopla en 1453. Además de la Academia Platónica fundada en Florencia, podemos citar la pléyade de autores que se inspiran en buena mdida en el pensamiento clásico en general, y en el neoplatonismo en particular; Gemistos Plethon, el cardenal Bessarión, Cri-

saloras, los Láscaris, Demetrio Calcóndilas, Marsilio Ficino, Nicolás de Cusa, Pico della Mirándola, Giordano Bruno, etc.

LA PRÁCTICA DE LA ATENCIÓN ENTRE LOS ESTOICOS

> "Esta filosofía es importante, es del orden de los Misterios; no se da a cualquiera ni de cualquier modo" (Epícteto, *Disertaciones*, III, 21, 17-20).
>
> "Lo que nos perturba no es lo que me ocurre, sino nuestros pensamientos sobre lo que nos ocurre" (Epícteto, Manual, 5).

Actualmente se considera *filosofía* toda aquella "forma de ver cualquier cosa" y, de hecho, se habla de una *filosofía política*, de una *filosofía moral*, de una *filosofía de la historia* y, sobre todo, de una *historia de la filosofía* entendida como una crónica de las teorías sobre el conocimiento. La devaluación de la palabra *filosofía* ha derivado en la existencia de libros sobre "filosofía del deporte", "filosofía de la cocina, "filosofía del sexo", etc.

Por el contrario, el estoicismo[240] siempre utilizará el concepto *filosofía* en su estricto sentido etimológico de *amor o amistad a la sabiduría*. Pero, sobre todo, la mentalidad antigua en general y el estoicismo en particular, identificarán la palabra *filosofía* con una *praxis*. Para los estoicos[241], toda teoría no tiene valor alguno sino es como preparación para la práctica. De ahí que se niegue el carácter de auténtica *filosofía* a todo discurso que se mueva ex-

[240] Para la redacción de estas páginas se han utilizado principalmente las siguientes obras; Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, 1954; Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, 2006. Del citado autor, también *La citadelle intérieure,* París, 1992; J. Berraondo, *El estoicismo*, Barcelona, 1992; E. Elorduy, *El estoicismo*, Madrid, 1972; Jean-Joël Duhot, *Epícteto y la sabiduría estoica*, Barcelona, 2003.

[241] Además de las obras y ediciones citadas más adelante, nos basamos en las siguientes: Epícteto, *Disertaciones por Arriano*, traducción, introducción y notas de Paloma Ortiz García; Madrid, Gredos, 1993. También de Epícteto, Musonio Rufo, Cayo, *Tabla de Cebes. Disertaciones. Fragmentos menores. Manual. Fragmentos,* Madrid, 1995 con introducción, traducción y notas de Paloma Ortiz García; Marco Aurelio, *Meditaciones*, edición de Francisco Cortés Gabaudán y Manuel J. Rodríguez Gervás, Madrid, 2001. Séneca, *Diálogos*, edición de Carmen Codoñer, Madrid, 1984 y *Cartas a Lucio*, prólogo, traducción y notas de Vicente López Soto, Barcelona, 1982.

clusivamente en el terreno meramente conceptual o especulativo que no disponga de un método de llevar a cabo el mejoramiento del hombre, pues "¿qué podría decirse de un músico que se contentara con la lectura de los manuales de música y no tocara jamás?" (Diógenes Laercio, IV, 18). "El carpintero no viene y os dice: -Escuchad mis argumentaciones sobre el arte de la carpintería-, sino que se compromete a construir una casa y la construye" (Diógenes Laercio, III, 21, 4-6). En suma, el estudio de la *filosofía* no es un fin en sí mismo sino *una forma de vivir* la existencia humana.

Fue precisamente este aspecto pragmático del estoicismo lo que constituyó una de las causas de su enorme atractivo en el mundo antiguo. Esto, unido a su tolerancia y compatibilidad con cualquier culto religioso y a la militancia estoica de ilustres personajes como Epícteto, Séneca, Marco Aurelio, etc. explica no solo el considerable prestigio y difusión del estoicismo sino que además, fuera de los pocos legados de la antigüedad aceptados por el cristianismo. Bien es verdad que en esto último influyó grandemente el monoteísmo de los estoicos pues, al contrario de lo afirmado por muchos estudiosos modernos, los estoicos no eran ni panteístas ni politeístas.

De la afirmación estoica de que el *pneuma* divino está por todas partes, se ha deducido una forma de panteísmo. Sin embargo, siendo el panteísmo la creencia de que Dios no solo *está*, sino de que *es* las cosas, lo cierto es que para los estoicos las cosas no son Dios sino que, cada una según su naturaleza, participan de Dios. En la medida en que el panteísmo se remite únicamente a la naturaleza manifestada y niega la trascendencia de la Divinidad con relación a ella, la misma idea estoica de una Única voluntad divina actuando más allá del Universo, es incompatible con el panteísmo. Y esta misma idea explica lo absurdo de calificar a los del pórtico como politeístas. Todo el universo se reconduce al principio de la unidad que es Dios, siendo los dioses meras fantasías inventadas por los poetas o, a lo más, personificación o alegorización de las cualidades o atributos del Dios único. Precisamente, esta peculiar concepción del monoteísmo o henoteísmo estoico es lo que lo hizo más atractivo para los primeros padres

de la Iglesia; "¿Veis cómo, a partir de realidades físicas, cuyo descubrimiento era bueno y útil, la razón se dejó arrastrar a forjar dioses imaginarios? Y eso ha producido creencias falsas, errores que perturban a las mentes y supersticiones que parecen de viejas" (Cicerón, *De natura deorum*, II, XXVIII).

El propio desdén de los estoicos por las cuestiones meramente teóricas o especulativas (como la disquisición sobre el politeísmo o el panteísmo) les llevaba a abordar la existencia de Dios desde un punto exclusivamente espiritual. En numerosas ocasiones critican los estoicos la costumbre de representar a los dioses mediante estatuas que no hacen sino alejar al hombre de la divinidad, porque Dios no está en las estatuas, sino en nuestro interior. Así, por ejemplo, para Epícteto, lo importante es cómo puede el hombre tomar conciencia de su parentesco con Dios; "Si pudiéramos penetrarnos de esta idea de que todos hemos salido de Dios y que Dios es el padre de los hombres y los dioses, creo que nadie podría pensar de sí mismo nada vil ni despreciable. Sin embargo, por el hecho de que en nuestra generación se mezclan dos elementos, el cuerpo, que tenemos en común con los animales, y la razón y el pensamiento, que tenemos en común con los dioses, unos se inclinan hacia aquel parentesco desdichado y mortal, y otros, poco numerosos, hacia el parentesco divino y bienaventurado…. ¿Quién soy yo? ¡Un miserable renacuajo! y ¡Miserables pedazos de carne que soy!. Miserables, en efecto, pero tú tienes algo superior a los pedazos de carne. ¿Por qué lo abandonas, pues, para apegarte a ellos?" (Epícteto, *Disertaciones*, I, 3, 1-6).

Pero cuando el estoico afirma que Dios está dentro de nosotros, no está utilizando una metáfora, sino que está desvelando una evidencia tan tangible, clara e inequívoca que la misma mente humana no está dispuesta a aceptar salvo que previamente esa afirmación no sea recubierta de un velo misterioso del que pueda apoderarse. E igualmente misterioso, por lo sencillo del método, es que la forma de acceder a esa visión natural y pura de Dios es mediante la práctica de esa visión neutral que se sitúa como por detrás de nuestra visión individual. Eso constituye, precisamente, el más poderoso recuerdo de Dios; "Tú, en cambio, eres un fin en

ti mismo, un fragmento de Dios; tú tienes en ti mismo una parte de Dios. ¿Por qué ignoras, pues, ese parentesco? ¿Por qué no sabes de dónde procedes? ¿No quieres recordar, cuando comes, quién eres y a quién alimentas? Cuando estás con alguien, ¿quién eres en esa relación? En tu vida social, en el gimnasio, en tus conversaciones, ¿no sabes que alimentas a Dios, que llevas a Dios al gimnasio? Desdichado, transportas a Dios y no lo sabes. ¿Crees que hablo de un dios exterior de plata o de oro? Lo llevas en ti mismo, y no te das cuenta de que lo manchas con pensamientos impuros y acciones sucias. Ante una imagen de Dios no te atreverías a hacer las cosas que haces. Y estando presente en ti el propio Dios, que lo observa y lo oye todo, ¿no te avergüenzas de lo que piensas y de lo que haces? No eres consciente de tu propia naturaleza, y provocas la cólera de Dios" (Epícteto, *Disertaciones*, II, 8, 1-14).

I.- EL MÉTODO PARA ALCANZAR LA PAZ

Incorporando el estoicismo ciertos aspectos ascéticos del pitagorismo y del platonismo, no es de extrañar que también conciba la filosofía como una terapia para afrontar el sufrimiento del hombre con el fin de restablecer su equilibrio espiritual, es decir, la paz interior. En última instancia, toda reflexión, todo estudio de la naturaleza, por muy elevado que sea, ha de perseguir el equilibrio espiritual del hombre, porque "el único fruto a extraer del conocimiento de los fenómenos celestes es la paz del alma" (Epicuro, *Carta a Pitocles* 85).

Para los del pórtico, la filosofía proporciona un conocimiento teórico y práctico para interpretar el mundo, encontrar nuestro sitio y relacionarnos con el Creador. La finalidad de todo ello es, en suma, alcanzar un estado de paz o felicidad que es calificada como serenidad de espíritu (*ataraxia*), libertad interior (*autarkeia*), ausencia total de pasiones (*apatheia*), etc. Alcanzada esa paz; "Ahora no puede sucederme ningún mal. Para mí no hay ladrones ni terremotos, todo está lleno de paz y serenidad: ningún camino, ninguna ciudad, ningún compañero de viaje, vecino o asociado pueden hacerme daño. Otro se preocupa de proporcio-

narme el alimento, el vestido, las sensaciones y las prenociones. Y cuando ya no provee lo necesario, él da la señal de retirada, abre la puerta y te dice: «Ven». ¿Adónde? Hacia nada temible, hacia aquello de lo que naciste, hacia aquellas realidades a las que estás vinculado por la amistad y el parentesco, hacia los elementos. Cuanto hay en ti de fuego volverá al fuego; cuanto hay de tierra, a la tierra; cuanto hay de *pneuma*, al *pneuma*; cuanto hay de agua, al agua. No hay Hades, ni Aqueronte, ni Cocito, ni Piriflegetonte" (Epícteto, *Disertaciones*, III, 13, 13-16).

A tal fin, el estoicismo heredó y adaptó un conjunto de ejercicios *ascéticos* practicados desde hacía siglos. Precisemos que la palabra «ejercicio» traduce el griego *askesis* o *melete* que significa *actividad interior,* y está muy alejada del sentido de *abstinencia* o *renuncia* que se le da modernamente. Por tanto, la ascesis o los *ejercicios espirituales* consisten en un método para favorecer la introspección necesaria para obtener el control de sí mismo, es decir, la paz. Paradójicamente, muchos buscadores espirituales suponen que para encontrar la paz es necesaria una vida retirada, sin darse cuenta de que no deben depositar sus esperanzas en acontecimientos externos sino en una adecuada actitud introspectiva; "se buscan las apacibles soledades del campo, la orilla del mar, las serenas montañas. Tú también deseas con frecuencia todo eso. Y, sin embargo, todo eso no es sino una prueba de vulgaridad de espíritu, ya que en cualquier momento que elijamos podemos buscar un retiro incomparable dentro de nosotros mismos" (Marco Aurelio, *Meditaciones,* IV, 3).

¿Podemos averiguar cual era el método de los estoicos? Disponemos de alguna obra reciente que tiene el mérito de haber llamado la atención sobre esta difícil cuestión[242]. La conclusión es que los estoicos disponían de un método articulado a través de diversas prácticas heredadas de la antigüedad. Por Filón de Alejandría conocemos algunos de esos ejercicios[243] y su secuencia casi diaria: La práctica comienza con el estudio de un tema (*zetesis*), su análisis en profundidad (*skepsis*), la lectura, en su caso, de

[242] Ese es precisamente el objetivo de la obra de Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, 2006.
[243] Filón, *Quis rerum dev. heres*, § 253.

textos alusivos, la escucha (*akroasis*). Todo ello ha de ir aparejado del cultivo de una persistente atención (*prosoche*) que desarrolle el dominio de uno mismo (*enkrateia*) y la indiferencia hacia los reclamos del mundo[244]. Otro de los ejercicios estoicos heredados de los pitagóricos es el examen de conciencia antes de dormir; "No dejes que el sueño se apodere de tus ojos cansados antes de haber examinado cada una de tus acciones del día: pregúntate ¿En qué me he equivocado? ¿Qué he hecho? ¿Qué obligación he dejado de cumplir? Empieza por ahí y prosigue; y, luego, censura el mal que hayas hecho y alégrate del bien"[245]. Séneca lo consideraba uno de los ejercicios más fructíferos y potentes; "¿Hay algo más bello, pues, que esta costumbre de analizar el día entero? ¡Cómo es el sueño que sigue a este examen de uno mismo: qué tranquilo, qué profundo y libre, cuando el alma ha recibido elogios o amonestaciones y, observador y censor secreto de sí misma, ha tomado conciencia de sus propios hábitos! Yo hago uso de esta facultad y cada día defiendo mi causa ante mí mismo… Pues ¿por qué iba a temer alguno de mis extravíos, si puedo decir: «He de no volver a hacer eso, esta vez te perdono" (Séneca, *De ira,* III, XXXVI).

La ascesis mental debía ir acompañada de una ascesis física que ayudara a disciplinar las tendencias innatas del cuerpo. De entre ellas, la más efectiva era el ayuno; "Ejercítate a veces a vivir como un enfermo, para poder vivir un día como una persona sana. Ayuna, bebe agua; abstente alguna vez por completo en vez de desear, para poder tener un día deseos conformes a la razón" (Epícteto, *Disertaciones*, III, 13, 20-21). A través de la disciplina corporal se fortalecía la voluntad y, con esta, la capacidad de reflexión y auto-análisis para descubrir las contínuas trampas que nos presenta la *psiquis* y la mente que se resisten a ser regidas por el espíritu.

La meditación reflexiva era una de las prácticas preferidas de los estoicos. De hecho, los estoicos fueron verdaderos maestros es escoger un tema concreto y analizarlo hasta extraerle el mayor provecho posible. El título y lectura de algunos tratados de Plu-

[244] Filón, *Leg. Alleg*., III, §18.
[245] *Versos dorados*, atribuidos a Pitágoras, 40-44

tarco o de Séneca nos dan una idea cabal de la manera de enfocar este tipo de ejercicios: *Del control de la cólera*, *De la tranquilidad del alma*, *Del amor fraterno*, *Del amor a los niños*, *De las habladurías*, *De la curiosidad*, *Del amor a las riquezas*, *De la falsa humildad*, *De la envidia y el odio*, *De la cólera*, *De las buenas acciones*, *De la tranquilidad del alma*, *De la brevedad de la vida*, *De la ociosidad*…

Para afrontar con entereza la rutina diaria y aprovechar el tiempo al máximo, los estoicos recurrían a la práctica de memorizar (*mneme*) aforismos, sentencias, apotegmas o reglas vitales que repetían mentalmente de manera incesante hasta impregnarse de ellas[246]. Con tales prácticas el estoico se preparaba para afrontar con entereza reveses de la vida tales como la enfermedad, el sufrimiento, la muerte, etc.

En nuestros tiempos, un libro reciente ha desarrollado la meditación estoica con fines terapéuticos[247]. Su punto de partida es el *Enquiridion* o *Manual* del filósofo estoico Epícteto, resumiento su pensamiento en tres frases:

- "Lo que nos perturba no es lo que me ocurre, sino nuestros pensamientos sobre lo que nos ocurre" (Epícteto, Manual, 5).

- "Nada externo puede perturbarnos. Solo sufrimos cuando queremos que las cosas sean diferentes de como son" (Epícteto, Manual, 5).

- "Nadie tiene el poder de herirte. Lo único que puede herirte son tus propios pensamientos sobre las acciones de alguien" (Epícteto, Manual, 20).

Basándose en sus propias experiencias personales y en la de sus pacientes la autora muestra cómo las tensiones internas se originan en nuestras discusiones con *lo que es*, mostrando que la ansiedad y el sufrimiento se origina por el apego a un pensamien-

[246] Séneca, *De benef*., VII, 2, 1-2; Epícteto, III, 3, 14-16.
[247] Byron Katie, *Amar lo que Es*, Madrid, 2002.

to falso. Y aunque la meditación revele que no se puede cambiar lo que ya ha sucedido, ello no implica que haya que aprobarlo o tolerarlo, sino que debe ser aceptado sin resistencia ni lucha interior. Nadie quiere el dolor, el hambre, el miedo, las guerras, etc. Pero lo cierto es que el sufrimiento no lo originan nuestros pensamientos en sí sino nuestro apego, el darles crédito sin analizarlos. En suma, la inquietud sobreviene cuando creemos que somos o nos pasa lo que los pensamientos dicen que somos o nos pasa. De esta manera damos crédito a las secuencias de pensamientos que recrean constantemente nuestra pequeña historia personal sobre la base de recuerdos y expectativas de futuro, es decir, sobre cómo deberían ser las cosas o por qué no son así. Así, las secuencias pequeñas de pensamientos generan otras historias más grandes que a su vez generan teorías sobre la vida, la muerte, el miedo, el destino, la libertad, el mundo, el universo, etc. Por eso, la depresión, el sufrimiento, el miedo, cualquier problema... son oportunidades para examinar nuestro pensamiento y descubrir hasta qué punto estamos viviendo una historia que no es cierta. En suma, hay que deconstruir los pensamientos mediante la constante discriminación o autoindagación.

II.- EL METODO DE DIVISIÓN Y DISCRIMINACIÓN

Los estoicos enseñaban a sus pupilos la importancia de tener criterio en la vida. Mediante ejercicios de meditación, había de desarrollarse la facultad de discriminación. A tal fin, se enseñaba a dividir, descontextualizar o relativizar cualquier problema o asunto para verlo en su dimensión más relativa. Dicha técnica consiste en escoger una cosa, aislarla, definirla y dividirla en partes hasta que quede en evidencia su naturaleza. Se trata de "hacerse una descripción de la cosa a representarse a fin de poder contemplarla en sí misma, tal como es en esencia, puesta al desnudo por entero y en todas sus partes según el método de división, y decirse a uno mismo su verdadero nombre y el de las partes que la componen y en las cuales se divide" (Marco Aurelio, *Meditaciones*, III, 11). El estoico debía de estar en guardia ante la aparente magnitud de cualquier cosa o problema. Cualquier problema podía ser reducido a su mínima expresión mediante la

fuerza de la meditación discriminativa; "No te dejes engañar por la representación global de tu existencia en su totalidad" (Epícteto, VIII, 36). "¿Qué es este universo? Para tal universo, ¿qué utilidad tiene la cosa que se nos presenta? ¿Qué valor tiene ésta en relación con el Todo y en relación con el hombre?" (Marco Aurelio, *Meditaciones*, III, 11). De esta manera, "Cuando las cosas parecen en exceso seductoras ponlas al desnudo, enfréntate a lo escaso de su valor, aleja las historias que se explican de ellas y de las cuales se enorgullecen" (Marco Aurelio, *Meditaciones*, VI, 13). De esta manera, cualquier experiencia de la vigilia puede ser reducida a pura ilusión vana inquiriéndote incesantemente en qué manera has tenido posibilidad de intervenir en los acontecimientos; "He aquí el tipo de ejercicio que es indispensable practicar. Desde el amanecer, cuando veas u oigas a alguien, procede a un examen y responde como si te preguntaran: ¿Qué has visto? ¿Un guapo muchacho o una bella muchacha? Aplica la regla. ¿Depende eso de mi facultad de elección, o no? No. Expulsa ese pensamiento. ¿Qué has visto? ¿A alguien que llora por la muerte de un hijo? Aplica la regla. La muerte no depende de nuestra facultad de elección. Expulsa esa idea. ¿Has encontrado al cónsul? Aplica la regla. ¿Qué es el consulado? ¿Depende de mi facultad de elección? No. Expulsa también esa idea, pues no resiste al examen; recházala, no tiene que ver contigo. Si hiciéramos esto y nos ejercitáramos así cada día, desde el alba hasta la noche, algo pasaría, ¡por los dioses! Pero en realidad, embobados, nos dejamos atrapar inmediatamente por cualquier representación" (Epícteto, *Disertaciones*, III, 3, 14-17). Mediante este trabajo de discriminación mental permanente, el estoico acaba por distinguir lo real o permanente de lo que son meros productos efímeros de la mente o fantasías (*phantasiai*).

Las *Meditaciones* del emperador Marco Aurelio son un modelo de este arte de dividir un asunto hasta deconstruirlo por completo. ¿Cómo controlar el apetito desmesurado? ¿Cómo resistir al deseo sexual desordenado? He aquí un ejemplo de meditación discriminativa; "Ese plato tan anhelado no es más que el cadáver de un pez, un pájaro o un cerdo, ese vino de Falerno mero jugo de uva, las púrpuras simple pelo de oveja empapado en sangre de crustáceo, la unión de los sexos sólo frotación de vien-

tres acompañada, en virtud de un espasmo, de la eyaculación de un líquido viscoso» (*Meditaciones*, VI, 13) ¿Qué son los supuestos grandes hombres? ¿Quiénes son los políticos, aristócratas y demás gentes del saber y de la cultura que se muestran orgullosos en la plaza pública? "Imagínatelas cómo son al comer, al dormir, al fornicar o al hacer sus necesidades. Y luego cuando se dan aires de grandeza, gesticulando orgullosamente o montando en cólera y reprendiendo a la gente con mayor altanería" (*Meditaciones*, X, 19). ¿Rindes culto al cuerpo o a la imagen personal?, pues "mira a tu alrededor mientras te bañas: grasa, sudor, mugre, agua viscosa y otras cosas repugnantes. Así son todos y cada uno de los momentos de la vida, así son todos los propósitos" (*Meditaciones*, VIII, 24). "Todo aquello a lo que se da tanta importancia en el curso de la vida es vacuidad, podredumbre y mezquindad, simple y recíproco mordisqueo entre perros, peleas de niños que poco después se ponen a llorar" (*Meditaciones*, V, 33, 2) ¿Qué es la gloria?, ¿qué es el poder? ¿qué son las riquezas materiales?; "Asia y Europa no son más que rincones del cosmos. Todo el Océano, una gota de cosmos. Toda la sucesión de los siglos, un mero punto de la Eternidad" (Marco Aurelio, *Meditaciones,* VI, 36).

Incluso la actividad del hombre no es sino una mera monotonía que dura siglos. Vana ilusión; «Considera sin cesar cómo todos los acontecimientos que se producen en el momento presente se han producido de forma idéntica también en el pasado y seguirán produciéndose también en el futuro. Qué monótonos resultan estos dramas y escenas que conoces gracias a tu experiencia personal o por la historia antigua. Haz que cobren vida ante tus ojos, por ejemplo los que se refieren a la corte de Adriano, de Antonino, de Filipo, de Alejandro y Creso. Todos estos espectáculos eran los mismos que los de la actualidad. Sólo los actores cambian". Llevado este método de división hasta sus últimas consecuencias ¿Qué es el cuerpo o la muerte sino meros conceptos y fantasías que la mente humana ha engordado artificialmente para asustarnos? "El cuerpecito no es nada para mí, sus partes no son nada para mí. ¿La muerte? Que venga cuando quiera, y golpee bien el ser entero, bien una de sus partes. ¿El destierro? ¿Y adónde me pueden expulsar? No me pueden expulsar del mundo. Va-

ya donde vaya, allí están el sol, la luna, los astros, los sueños, los presagios, el trato con los dioses" (*Disertaciones*, III, 22, 19-25).

En su huida de la angustia existencial, algunos hombres se afanan en ser alguien o pretenden obtener una ficticia inmortalidad asociando su nombre a sus obras materiales. Pero ¿qué es un nombre? "Un simple sonido, débil como un eco" (Marco Aurelio, *Meditaciones,* V, 33) que no perdurará dentro de la infinitud del tiempo (III, 10), pues "pronto lo habrás olvidado todo, pronto te habrán olvidado todos" (Marco Aurelio, *Meditaciones,* VII, 21). "Todos los seres que tienes ante ti caerán pronto convertidos en polvo, y los que los habrán visto caerán, a su vez, convertidos en polvo" (Marco Aurelio, *Meditaciones,* IX, 32), porque "Todo lo humano no es sino humo y niebla" (Marco Aurelio, *Meditaciones,* X, 31). Y en la medida en que se acepta la vacuidad del mundo y la futilidad de las acciones humanas, cesan también las ansias por acaparar experiencias, por destacar sobre los demás, por luchar contra un destino que ya está dado. Si hay alguna palabra que defina esta actitud del estoico ante la vida es *aceptación.* Los del pórtico aprenden a aceptar el curso natural de las cosas sin oponerse a él. Comprenden que el hecho mismo de desear, implica frustración porque los objetos materiales, al ser impermanentes, no nos proporcionan una felicidad duradera.

Siendo la vida una obra de teatro, no existe libertad para modificar o improvisar ningún papel de la obra; "Aquello que te ha sucedido estaba anunciado desde la eternidad, y también desde la eternidad la trama causal que vinculaba tu aparición concreta y este suceso" (Marco Aurelio, *Meditaciones,* X, 5). Así las cosas, lo más sabio es aceptar los papeles que nos haya tocado representar y desempeñarlos con la mayor naturalidad posible; "He aquí cómo nos representamos la tarea del filósofo: debe armonizar su voluntad con lo que le sucede, de tal modo que nada de lo que sucede tenga lugar a pesar nuestro, y que nada de lo que no sucede deje de suceder en contra de nuestra voluntad. De ello se desprende que aquellos que han integrado todo esto no resultan decepcionados en sus deseos, no caen en aquello de lo que se apartan y pasan la vida sin pesadumbre, sin temor y sin preocupación, observando cada cual con sus allegados la actitud que reclaman

la naturaleza y lo que se añade a ésta, como hijo, como padre, como hermano, como ciudadano, como marido, como mujer, como vecino, como compañero de viaje, como jefe, como subordinado" (*Disertaciones*, III; 21, 1-11). En suma, la aceptación de la predestinación es considerada el más poderoso instrumento pedagógico para domeñar el instinto depredador del ego que vive y goza de acaparar experiencias aunque sea a costa de explotar a otros. Según esto, la verdadera indiferencia, apatía o control de las pasiones, sobreviene cuando se descubre y asume que no hay otro libre albedrío que el de darse cuenta de que todo es un mero juego tan vacío o ilusorio como una representación teatral.

Ahora bien, si la libertad humana es un espejismo y no existe la posibilidad de elegir el bien y rechazar el mal ¿qué sentido tiene el mal? Si todo está determinado por Dios ¿qué sentido tiene la misma existencia del universo y de los seres que lo habitan? ¿No parece que todo ello es como un colosal sueño dramático ejecutado por autómatas que creen ser libres y sufren por ello? ¿Acaso nos encontramos ante un Dios sádico que disfruta viendo padecer a sus criaturas? Si todo está previsto por el destino y, por tanto, el hombre no es responsable de sus actos, el esfuerzo carece de valor alguno. Ante este argumento legitimador de la pereza, cabe aclarar que la única libertad que se concede al hombre es la de decidir si quiere ser libre (sabio) o permanecer en la ignorancia de la identificación al personaje que actúa en la fiesta/drama de la vida. El estoico debe aprender a distinguir lo que depende del libre albedrío de lo que no depende de él y, por tanto, lo que puede cambiar, de lo que no puede cambiar. Respecto a aquello que no depende de él o no puede ser cambiado, debe aprender a aceptarlo mediante la práctica de la meditación y el control de las representaciones, es decir, las interpretaciones que nos hacemos de la información que nos llega a través de los sentidos, de la imaginación y de la mente.

Uno de los ejemplos del uso indebido de las representaciones es el de considerar la maldad de algunas cosas. Para los estoicos, el mal no existe en sí mismo, no tiene existencia autónoma independiente de nosotros. Por el contrario, la naturaleza desconoce el mal. Solo existen nuestros pensamientos sobre el mal de modo

que "lo que perturba a los hombres no son las cosas, sino los juicios que se forman sobre las cosas. Así, la muerte no tiene nada de temible, pues, de lo contrario, le habría aparecido de ese modo a Sócrates. Lo que sí es temible, en cambio, es el juicio de que la muerte es temible. Cuando nos hallemos frente a los obstáculos, las turbaciones, las penas, no acusemos nunca más que a nosotros mismos, es decir, a nuestros propios juicios. Es propio de un hombre sin formación el echar la culpa a otros de sus desgracias; quien ha empezado a formarse se echa la culpa a sí mismo, y quien ha terminado su formación no se la echa ni a otros ni a sí mismo" (*Manual*, V). La verdadera fuente del mal, radica en la ignorancia, es decir, en la ausencia de atención o consciencia. Consecuentemente, no hay un deseo por el mal, sino un deseo equivocado originado por la falta de atención.

Las riquezas, el placer, el poder, etc. no son males en sí mismos sino elementos neutros de la representación teatral. El mal aparece cuando el personaje teatral se apega o identifica tanto al papel (a sus pensamientos, deseos, expectativas, etc.) que toma por verdaderos todos los actos que escenifica y se empeña en creer que puede alterar la líneas argumentales. No puede haber verdadera libertad mientras el hombre esté condicionado por los estímulos del mundo exterior, sus pensamientos y deseos. Y por mucho que la mayoría de los hombres se consideren libres, no por eso dejarán de ser esclavos prisioneros de sus deseos.

Para el estoico, el único hombre libre es el sabio que ha aprendido a afrontar con ecuanimidad y serenidad el dolor, la muerte, etc. sin concederles el menor valor. En consecuencia, la única actitud sabia es querer lo que Dios quiera para nosotros, adherirse a su voluntad. Pero tal decisión no es un acto mental o intelectual sino consecuencia de una íntegra y profunda convicción de que en verdad es Dios quien mide, sopesa y decide el destino del hombre. Según Doroteo de Gaza "Gracias a la desaparición de la voluntad propia se consigue el desapego (*aprospatheia*), y gracias al desapego se consigue, Dios mediante, la *apatheia*"[248]. Pero si esa aceptación y entrega es solo mental, no será

[248] Doroteo de Gaza, 20, 11-13.

verdadera, pues en tal caso, los pensamientos y los deseos mundanos seguirán reclamando nuestra atención cual tiranos que aspiran a gobernar nuestra ciudad interior.

La verdadera libertad, por tanto, consiste en unirse a la voluntad de Dios; carecer de otra voluntad que no sea la de Dios. Y en ese querer no querer otra cosa que lo que quiera Dios, es en donde radica, según Doroteo de Gaza, la paz; "Aquel que no tiene voluntad propia hace siempre lo que quiere. Desde el momento en que no tiene voluntad propia todo lo que se representa le satisface, haciendo constantemente su voluntad, pues no quiere que las cosas sean como desea, sino que quiere que sean tal como son"[249]. O, como diría Epícteto; "No pretendas que los acontecimientos sean como quieres, sino que intenta que los acontecimientos sean como son y vivirás en la serenidad"[250]. O dicho de otra manera, al perder de esta manera la cabeza (la mente racional o especulativa), se obtiene la verdadera libertad. Y esta consiste en abandonarse a la voluntad de Dios; "Hombre, desde ahora pierde la cabeza por la dicha, por la libertad, por la grandeza de alma. Alza la cabeza como uno que ha sido liberado de la servidumbre, alza los ojos a Dios y atrévete a decirle: "De ahora en adelante, sírvete de mí para lo que quieras; yo uno mi voluntad a la tuya, soy tuyo; no pido escapar de lo que a ti te parece bien; condúceme adonde quieras; vísteme con el traje que te plazca. ¿Quieres que acceda a altas funciones, que sea un simple particular, que permanezca aquí, que sufra el destierro, que sea pobre, que sea rico?" (Epícteto, *Disertaciones*, II, 16, 41-43). Todo esto no son delirios metafísicos ni hueca retórica filosófica. Para el estoicismo estas descripciones son claramente identificables con estados o moradas espirituales que conoce perfectamente porque, a fuerza de meditación y desapego, constituyen ya su estado natural. Y si se desea esa entrega a Dios, es bueno pedirle ayuda; "Expulsa de tu pensamiento, a la tristeza, el temor, el deseo, la envidia, la malevolencia, la avaricia, la molicie, la intemperancia. Y eso no hay otro modo de expulsarlo más que volviendo los ojos hacia Dios, adhiriéndose sólo a él y consagrándose a sus

[249] Doroteo de Gaza, 102, 12.
[250] Epícteto, *Manual*, 8.

mandatos. Pero si es otra cosa lo que deseas, seguirás con gemidos y lamentos al que es más fuerte que tú, buscando siempre la felicidad en el exterior, sin poder hallarla jamás. Eso porque la buscas donde no está y no la buscas donde está" (*Disertaciones*, II, 16, 45-47). Incluso en los momentos de mayor duda o desazón, el mero hecho de aguantar implica, en el fondo, la decisión de seguir combatiendo; "Ése es el verdadero atleta, el que se ejercita en luchar contra esas representaciones. ¡Resiste, desdichado! No te dejes llevar. El combate es grande; la obra, divina; lo que está en juego es un reino, la libertad, la dicha, la imperturbabilidad. Acuérdate de Dios, invoca su ayuda y su auxilio, como los marinos invocan a los Dioscuros en la tempestad" (*Disertaciones*, II, 18, 11-29).

La ausencia de paz se debe a que la ciudad interior ha sido conquistada y es gobernada por las pasiones, las frustraciones, los miedos y los pensamientos. "¿Cómo, entonces, se echa abajo una fortaleza? Ni por el hierro ni por el fuego, sino con pensamientos. Porque, si destruimos la que hay en la ciudad, ¿destruimos también la de la fiebre, la de las mujercitas hermosas, en una palabra, la fortaleza que hay en nosotros? ¿Hemos expulsado con ello a los tiranos que hay en nosotros, que nos acompañan diariamente, ora los mismos, ora otros distintos? Pues por aquí hay que empezar, por aquí es por donde hay que destruir la fortaleza, expulsar a los tiranos: abandonar el cuerpecito, sus miembros, sus facultades, la fortuna, la fama, cargos, honores, hijos, hermanos, amigos, y pensar que todo esto no nos pertenece. Y si hemos expulsado de ahí a los tiranos, ¿qué necesidad hay todavía de arrasar la fortaleza, por lo menos en lo que a mí concierne? ¿Qué me importa si permanece en pie? ¿Para qué expulsar además a los guardias? ¿Dónde los veo? En realidad, dirigen sus fasces, sus jabalinas y sus espadas contra otros; por lo que a mí respecta, nunca han puesto trabas a mi voluntad, nunca me han obligado a hacer lo que no quería. ¿Cómo es eso posible? Porque yo he unido con Dios mi facultad de desear. ¿Quiere Él que yo tenga fiebre? También yo quiero. ¿Quiere que desee algo? También yo quiero. ¿Quiere que obtenga algo? También yo quiero. ¿No lo quiere? Yo tampoco" (Epícteto, *Disertaciones*, IV, 1).

Si nos liberamos de esos tiranos que hay en nosotros, entonces podremos unir nuestra voluntad a la de Dios y convertir el mundo en una obra de teatro en la que uno mismo no es más que otro de los personajes; "Todo lo has recibido de otro, incluida tu propia persona; ¿y te enfureces y llenas de injurias al que te lo ha dado todo si te quita algo? ¿Quién eres tú y por qué has venido a este mundo? ¿No te dio también los sentidos y la razón? ¿En calidad de qué te trajo aquí? ¿No fue como mortal? ¿No fue para que vivieras en la tierra, con un trocito de carne, y contemplases su gobierno, siguieras su comitiva y participaras en su fiesta durante un corto espacio de tiempo? ¿No quieres entonces irte, cuando se te lleve, después de haber contemplado la procesión y la ceremonia mientras se te permita y después de haberte prosternado y haber dado gracias por lo que has visto y oído?

-No, yo quería seguir participando en la fiesta.

Y los iniciados quieren seguir con más iniciaciones, y tal vez incluso los espectadores de Olimpia quieren ver a otros atletas. Pero la fiesta tiene un fin. Sal, retírate, agradecido y discreto. Haz sitio a otros. Pues es necesario que otros nazcan, como tú naciste, y que, una vez nacidos, tengan un sitio, casas y lo necesario. Si los primeros no se retiran, ¿qué les queda a los demás? ¿Por qué eres insaciable e imposible de satisfacer? ¿Por qué obstruyes el mundo?" (Epícteto, *Disertaciones*, IV, 1).

Dado que el hombre es un personaje que actúa en una representación teatral de acuerdo a un papel asignado, no tiene sentido intentar modificar el libreto o cambiar de personaje porque eso depende del Director, "Recuerda que eres actor de un drama, con el papel que quiera el director: si quiere uno corto, corto; si uno largo, largo; si quiere que representes a un pobre, represéntalo con nobleza: como a un cojo, un gobernante, un particular. Eso es lo tuyo: representar bien el papel que te han dado; pero elegirlo es cosa de Dios" (Epícteto, Manual, 17). Incluso cuando uno cree que está ejerciendo un acto de libertad al rebelarse contra el papel que le ha tocado, ¿cómo saber si esa misma acción de rebelión está ya prevista en la escena y forma parte de la obra? El estoico se conforma con el papel que le ha tocado y, sin apegarse al personaje, cumple su cometido lo mejor que puede hasta que ha de

abandonar la escena o se baja el telón. Resistirse a eso solo engendra sufrimiento y frustración:

"-¿Con qué objeto recibí todas esas facultades?

-Para usarlas.

-¿Hasta cuándo?

-Hasta que quiera el que te las prestó

-¿Y si me resultan necesarias?

-No te apegues a ellas y no lo serán. No te digas a ti mismo que te son necesarias y no lo serán" (Epícteto, *Disertaciones*, IV, 1, 86-110).

"No digas nunca de cosa alguna: «La he perdido», sino «la he devuelto». ¿Ha muerto tu hijo? Ha sido devuelto. ¿Ha muerto tu mujer? Ha sido devuelta.

-¡Me han quitado mi hacienda!

-¡Pues bien! También ella ha sido devuelta.

-Pero era un bandido quien me la quitó.

-¿Y qué te importa por mediación de quien te la ha vuelto a pedir aquel que te la había dado? Mientras te la da, ocúpate de ella como de una cosa que es de otro, al modo de los viajeros que van a la posada" (*Manual*, XI).

La cuestión es entonces la siguiente; si la única libertad que nos es otorgada es la de darnos cuenta de que todo es como una representación teatral ¿qué ha de hacer el personaje para despertar? Aquí entra en acción la *prosoche*, la atención a sí mismo.

III.- DE LA ATENCIÓN AL PRESENTE A LA CONTEMPLACIÓN

Estoicos como Marco Aurelio establecen una composición tripartita del ser humano: El cuerpo (*soma*), el alma (*psiqué*) y el espíritu (*hegemonikón*) o guía interior, estructura tripartita de clara ascendencia platónica. La manera de avocar ese *hegemonikón* consiste en cultivar la auto-atención. Para los estoicos, al igual que los platónicos, es un hecho evidente que el mundo, la vigilia, es una ilusión o fantasía creada por los sentidos. Pero si la mayor parte de los hombres viven engañados dentro de la trampa o ca-

verna de los sentidos es porque no prestamos suficiente atención. Ahora bien, esta atención *no es de naturaleza mental o intelectual*, sino mucho más básica o natural. En sus primeras etapas puede haber cierto contenido reflexivo; "Ante cualquier situación de manera constante depende de ti examinar con cierto rigor la representación presente"[251]. Pero la atención, en su definición más cabal, está *exenta de pensamientos*.

La *prosoche* es atención sin tensión. Es una actitud de continua vigilancia y de constante alerta volcada sobre todos y cada uno de los acontecimientos del día; "cuando duermes, ni al despertar, ni cuando comes, bebes o conversas con otros hombres"[252]. La auto-atención estoica es una manera de vivir en el ahora, es decir, en el presente. En la medida en que no nos dejamos perturbar por el pasado y no nos inquietamos por un incierto futuro, nos mantenemos en el presente que es, por lo demás, la única realidad que habitamos; "Mientras esperamos a vivir, la vida va pasando" (Séneca, *Cartas a Lucilio*, I, 1). El estoico había heredado de la ascética antigua el descubrimiento de que el egomente vive de recuerdos y expectativas de modo que, en la medida en que se permanece en el ahora, se priva de alimento a la mente-ego hasta que debilitada, acababa cediendo el control al espíritu[253]. En la espiritualidad cristiana esta *prosoche* fue denominada *nepsis* o vigilancia. Así, Atanasio, al escribir en el año 357 la *Vida de Antonio* afirma que el santo se dispuso a «prestar atención a sí mismo». Pero esta «vigilancia del corazón» no debe confudirse con el examen de conciencia moral pues, mientras en éste prima el razonamiento y reflexión, la *prosoche* consiste en la práctica de la "atención" sin que medien pensamientos o juicios morales. En realidad, se trata más bien de una atención a sí mismo o auto-atención que reduce el flujo discursivo y la apropiación del acto de pensar hasta dejarlo en un mero instrumento.

[251] Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, 54, véase igualmente III, 12; VIII, 36; IX, 6.
[252] Epícteto, IV, 12, 7; Marco Aurelio, *Meditaciones*, III, 13; Galeno, *De cosnosc. cur. animi morbis*, I, 9, 51.
[253] Marco Aurelio, *Meditaciones*, II, 14; IV, 26, 5; XII, 26; Séneca, *De benef.*, VII, 2, 4.

Esta atención volcada sobre el presente podía desarrollarse mediante ciertos ejercicios de concentración que buscaban «separarse del futuro y del pasado» para «concentrarse sobre el momento presente»[254]. Al principio, la *prosoche* se conseguía unos minutos al día; más tarde, horas, finalmente, todo el día. Tal hombre «despierto» es el que, retomando el lenguaje platónico, ha salido de la caverna hasta la luz del día porque ha despertado del sueño; ahora es consciente no solo de lo que hace sino, sobre todo, de lo que es. Ha recuperado la memoria de sus gloriosos orígenes y ha vuelto a su naturaleza divina. Por eso, la atención sobre sí mismo es, en rigor, instalarse en el «recuerdo de Dios». Se trata, en definitiva, de mantener una atención neutral sobre sí mismo, el mundo que nos rodea y el momento presente. Se trata de sentir y ser la visión o presencia divina que está dentro de nosotros; "¡En toda acción, en toda obra, en toda palabra, que Dios esté presente como testimonio y guardián"[255].

Mediante la incesante práctica de la ascesis física (especialmente el ayuno), las diversas formas de meditación reflexiva (*zetesis*, *skepsis, akroasis,* etc.) y la atención continua, se alcanza la visión contemplativa. Tal visión es descrita por algunos estoicos en términos muy parecidos al éxtasis plotiniano o a los trances místicos de los primeros cristianos. En todo caso, en estas descripciones de algunos estoicos, es muy difícil saber cuánto hay de recurso literario o de experiencia extática. Para Séneca, la visión contemplativa es consecuencia del desapego al cuerpo y los sentidos; "Allá arriba los espacios son inmensos y el alma es admitida a entrar en posesión de ellos, con la condición de que se haya llevado consigo lo menos posible de lo que procede del cuerpo, que se haya lavado de toda impureza y que se haya lanzado hacia arriba desembarazada, ligera y contenta con poco… Allí aprende lo que durante tanto tiempo ha buscado, allí comienza a conocer a Dios" (Séneca, *Cuestiones naturales*, I, 7-13). Para Marco Aurelio, la contemplación se caracteriza por una inusual ampliación de la visión humana ordinaria que parece trascender los límites de la individualidad; "el alma humana recorre por entero el cos-

[254] Marco Aurelio, *Meditaciones*, 12, 3, 3.
[255] Porfirio, *Carta a Marcela*, 12

mos y el vacío que lo rodea, extendiéndose hasta la infinidad del tiempo infinito, abrazando y pensando el periódico renacimiento del universo" (Marco Aurelio XI, 1). Para Metrodoro, la contemplación implica una salida del tiempo y del espacio; "te has elevado mediante la contemplación de la naturaleza hasta la infinitud del espacio y del tiempo, y has visto la totalidad del pasado y del futuro".

UN INICIADO EN LOS GRANDES MISTERIOS; FILÓN DE ALEJANDRÍA

> «Estas cosas, oh *mistos* cuyos oídos no están aún purificados, recibidlas y no las repitáis a nadie. Yo, iniciado en los grandes misterios cerca de Moisés, el amigo de Dios, no he dudado en acercarme» (*Cher*., 49).

Filón nació entre los años 30 y 20 a. C. en el seno de una familia de la comunidad judía de Alejandría, ciudad crisol de culturas del mediterráneo oriental. De hecho, Alejandría había reemplazado a Atenas como capital de la cultura griega sirviendo, a la vez, como punto de encuentro entre Oriente y Occidente. En este sentido, Filón representa el epígono de toda una generación que, estando abierta a la influencia del helenismo, no obstante permaneció fiel a la fe judía. Por tanto, se puede considerar a Filón como digno heredero del espíritu que llevó a los LXX a acometer la traducción griega de la Biblia. Precisamente, el empleo de esta versión de los LXX y su espiritualidad de sello helenístico es una de las causas de que se considere a Filón como uno de los Padres de la Iglesia a pesar de que no fue cristiano sino judío[256].

La familia de Filón debía de ser una de las más importantes de la comunidad judía de Alejandría y él mismo tomó parte en la vida social y cultural griega. En una de sus obras, *De legatione ad Caium*, explica cómo fue nombrado jefe de la embajada enviada por los judíos de Alejandría en torno al 40 d. C. ante Calígula para pedir su protección frente a los abusos de la población griega. Con todo, lo más destacado de su obra fue su labor escriturística fruto de la reflexión sobre el Pentateuco y de su práctica contemplativa. De hecho, como buena parte de su obra consiste en glosas al Pentateuco, autores como H. A. Wolfson[257] han su-

[256] En lo que sigue nos basamos principalmente en J. Daniélou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría, Madrid*, 1962.
[257] *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, 1962, vol. I, p. 96.

puesto que Filón fue un predicador de la sinagoga de modo que sus tratados serían el comentario que seguía a la lectura pública de las Escrituras. La antigua costumbre de interpretar la Ley todos los sábados se había iniciado probablemente en la misma Palestina, de donde la llevaron los judíos a Alejandría. Incluso se piensa que esta costumbre religiosa fue el origen de las primeras predicaciones cristianas[258].

Filón utilizó varios géneros de la literatura griega como el diálogo o el tratado filosófico al modo platónico o aristotélico. Del estudio de su obra[259] queda patente que Filón es un autor que vive y explica la fe judía, pero que escribe en griego y que se inspira en la cultura griega, fundamentalmente en Platón y Aristóteles, aunque también en los estoicos. ¿Vino nuevo en odres viejos? En absoluto; el resultado final no es un sincretismo, sino una

[258] En los Evangelios de Lucas 4, 14-18; Mateo 4, 12 y Marcos 6, 1-5 se menciona cómo Jesús seguía esta costumbre de predicar en la Sinagoga los sábados.

[259] Algunos estudiosos dividen el *Corpus* filoneo en cuatro categorías: *1ª Miscellanea*: «escritos históricos» o «no bíblicos»: *Hypothetica*; Filón da un resumen de la constitución dada a la nación por las leyes de Moisés. *Quod omnis probus liber sit*; reunión de paradojas estoicas con una relación de las virtudes de los esenios. *De vita contemplativa*; se refiere a los suplicantes o *Therapeutae*, orden monástica asentada cerca de Alejandría, en la costa de Mareotis y a los esenios. *In Flaccum*; tratado histórico sobre las injusticias cometidas contra la población judía de Alejandría durante el mandato de Aulo Avilio Flaco, prefecto romano en Egipto desde el año 32, ajusticiado el año 39. *Legatio ad Gaium*; tratado histórico y teológico sobre los desórdenes que tuvieron lugar en Alejandría y que obligaron a los judíos a enviar a una embajada a Roma. *2ª Exposición de la Ley judía*: *De vita Mosis;* un tratado sobre Moisés en su doble faceta de filósofo rey legislador y sumo sacerdote y profeta. *De opificio mundi*; comentarios al capítulo I del *Génesis* en el que, siguiendo de cerca el *Timeo* de Platón, reflexiona sobre la creación de la nada, la existencia eterna de Dios, la unidad y la providencia de Dios. *De Abrahamo*; una reflexión sobre las Leyes no escritas de la Naturaleza utilizando argumentos estoicos. *De Josepho*; alegoría sobre la figura de José y sobre la forma humana de gobierno de la ciudad y la Ley no escrita. *De Decalogo*; comenta la relación del hombre con Dios. También escribió *De specialibus legibus, De Virtutibus*, *De praemiis et poenis*, *De providentia* y *De aeternitate mundi*. *3ª Comentarios alegóricos de la Ley judía;* Se trata de diversos tratados que comentan pasajes de las Escrituras: Así, *Legum Allegoriae I* (Gen. 2: 1-3, 5-14). *Legum Allegoriae II* (Gen. 2: 18-3; 1*). Legum Allegoriae III* (Gen, 3: 8-19). *De cherubim* (Gen, 3: 24; 4:1). *De posteritate Caini* (Gen. 4: 16). *Quod Deus inmutailis sit* (Gen. 6: 4-12). *De sobrietate* (Gen. 9: 24-27*). De confusione linguarum* (Gen. 9: 1-9). *De migratione Abrahami* (Gen. 12: 1-3*). De mutatione nominum* (Gen. 17: 1-5, 15-22), etc. *4ª Preguntas y respuestas al Génesis y al Éxodo*: sólo se nos han conservado los escritos en armenio. Vid. *Obras completas*, conservadas en griego, edición crítica, por L. Cohn y P. Wendland, con un índice de J. Leisegang, 8 vols., Berlín, 1896-1930.

formulación fiel a su fe bíblica que adopta nuevas metáforas y vestimentas para facilitar su comprensión.

El propio Filón nos confiesa que ya en su juventud «comenzó a experimentar el aguijón de la filosofía» (*Congr*., 17), de modo que «Hubo un tiempo en que, entregado a la filosofía y a la contemplación del universo y de lo que contiene, gozaba en espíritu de lo que es realmente hermoso, deseable y bienaventurado en el comercio constante con pensamientos y doctrinas divinas, en las que encontraba una felicidad inagotable e insaciable. En mi espíritu no se cobijaba nada rastrero, no me preocupaba por la gloria, las riquezas o la comodidad. Sino que mi alma parecía elevada por una inspiración (*ἐηθεαμός*) que la arrastraba hacia las alturas haciéndola girar con el sol, la luna y el cielo entero. Entonces, ¡oh entonces!, asomándome desde lo alto del cielo y mirando como desde un observatorio, contemplaba el espectáculo inefable de todos cuantos viven en la tierra y me felicitaba de haberme sustraído a las miserias de la vida humana» (*Spec. leg*., III, 1-2). En buena medida, éstas y otras experiencias contemplativas fueron fruto de sus periodos de retiro junto a esenios y terapeutas, a los que llegó a considerar como verdaderos representantes de la mística judía. Por eso, cuando Filón describe el judaísmo ideal, acude a su experiencia vital cerca de los esenios y de los monjes terapeutas del lago Mareotis. Según nuestro autor, allí se puede aprender la auténtica mística judía en su doble vertiente; esenia o terapeuta; «Viven con el pensamiento continuamente puesto en Dios. Tienen la costumbre de orar dos veces al día, por la mañana y por la tarde; al salir el sol piden que la luz celestial inunde su espíritu; al ponerse, oran para que su alma, totalmente desligada del lastre de las sensaciones y de las cosas sensibles, y recogida en su consejo interior, se aplique a la verdad. Sus días están consagrados a la ascesis. En el estudio de los libros santos interpretan la doctrina de los Padres alegóricamente, persuadidos de que el sentido literal es el símbolo de la realidad oculta que revela la explicación. Poseen obras de los fundadores de la comunidad, en las que se encuentran modelos de esta exégesis alegórica» (*De vita contemplativa* 21-29). Sin duda alguna, de ellos aprendió a interpretar alegóricamente los personajes y acontecimientos bíblicos.

I.- EL MÉTODO ALEGÓRICO

En Filón, la exposición alegórica de la Biblia constituye el alma del texto, mientras que el sentido literal es sólo el cuerpo. No hay que dejarse constreñir por el sentido aparente de la narración bíblica porque toda ella guarda una significación oculta o alegórica, de carácter espiritual, buscada por sus redactores bajo la inspiración de Dios[260]. De entre todos los temas posibles, el que más preocupa y ocupa a Filón es el del itinerario espiritual del alma que, elevándose por encima del mundo sensorial, quiere alcanzar el mundo del Espíritu. Ese es el gran tema, el argumento central de su obra, explicado a base de desentrañar el significado íntimo de los pasajes del Pentateuco tal y como le fueron enseñados por los esenios. Por eso, en gran medida, parte de la obra de Filón está destinada a los iniciados, es decir, a los que quieren comprender los misterios de Dios. Ya en el libro primero *Sobre los sueños* (181), hablando de la inmortalidad del alma, Filón compara el "viaje" del alma al cuerpo como un exilio en tierra extranjera, y acude a las metáforas del peregrinaje místico, tan frecuentes en la literatura egipcia, griega y, por supuesto, judía, para explicar la búsqueda de la contemplación de Dios como un retorno a la patria originaria. En otro lugar menciona que «Hay dos especies de hombres, uno es el hombre celestial, otro es el terrestre. El celestial ha sido hecho a imagen de Dios, no participa de la realidad corruptible y terrestre; mas el terrestre ha sido formado del polvo del suelo, que se llama barro» (*Leg. all.*, I, 31). Para Filón, el hombre celestial es el arquetipo del hombre. Con ello, recurre al tema clásico del esoterismo judío; Adán como representación del Hombre celeste o de la Humanidad primigenia en su estado más puro, es decir, antes de conocer el árbol del bien y del mal.

Si el exilio de Adán supuso la expulsión del Paraíso terrenal y, por tanto, la victoria del *hombre terrestre*, la iniciación en la

[260] Precisamente, el hecho de que utilizara la versión griega de los LXX y no el texto hebreo, se debe a que consideraba que tal traducción también se había llevado a cabo por inspiración divina.

vía espiritual, que Filón denomina los *Misterios* (cerca) *de Moisés*, tiene por finalidad la recuperación del estado edénico, es decir, la realización del Hombre celeste.

II.- DIOS NO PUEDE SER PENSADO

¿Cómo regresar al Paraíso perdido? O, dicho en otros términos, ¿cómo recuperar la intimidad con Dios? Tradicionalmente la vía mística dispone de dos accesos o, si se prefiere, dos etapas; la meditación (en Dios, en la creación, en la condición humana, etc.) y la contemplación (desapropiación o ausencia de pensamientos). En diversas partes de su obra desarrolla Filón temas clásicos de meditación. De hecho, la alegoría que emplea Filón no es más que un tema de meditación que toma como base un episodio bíblico. Sin embargo, la meditación tiene por fin último anodadar la mente, llevar al iniciado a la conclusión de que la propia mente esta incapacitada para acceder a las realidades supremas. El buscador espiritual ha de estar firmemente convencido de que la mente solo tiene un carácter instrumental en cuanto que le sirve para aprehender información exterior. Ha de comprobar la futilidad de tal información para introducirse en el mundo del espíritu. De esta manera, cuando la mente misma reconoce su propia incapacidad y se retira o anonada, entonces deja paso a otro "órgano" interior que sí tiene la posibilidad de comunicarse con el mundo superior. Ahí comienza la verdadera vía contemplativa.

En su obra *De mutatione*, Filón advierte que «No pienses que el ser que es verdaderamente el Ser sea comprendido por nadie» porque el hombre, en cuanto hombre carece de medios sensible que lo permitan, dado que Dios no es sensible. «Verdaderamente, Dios no es como el hombre ni como el cielo, ni como el mundo sensible, sino como Dios, si está permitido hablar así, porque el muy bienaventurado no admite ni semejanza, ni comparación, ni símbolo. Más aún, trasciende la bienaventuranza misma y todo lo que podría imaginarse de más» (*Quaest. Gén*., II, 54).

Filón se ciñe a la ortodoxia monoteísta del judaísmo tradicional; «no hay más que un Dios, creador y causa de todo, y también soberano de todos los fenómenos, ya que sólo a él pertenece realmente la estabilidad, la inmutabilidad y la indefectibilidad» (*Spec. Leg*., I, 30). Rechaza las veleidades politeístas de quienes «han admitido que el sol, la luna y las estrellas eran dioses autónomos y les han atribuido el origen de todos los fenómenos» (*Spec. Leg*., I, 13), porque «debo reverenciar sólo a Dios y a nada de lo que está tras El (*Ex*., XX, 3), ni la tierra, ni el mar, ni los ríos, ni la realidad del aire, ni las variaciones de los vientos y de las estaciones, ni las especies de las plantas y de los animales, ni el sol, ni la luna, ni la multitud de los astros que circulan en órdenes armoniosos, ni el cielo, ni el mundo entero. La gloria de un alma grande y que se sale de lo común es la de emerger del porvenir, de trascender sus límites, para no adherirse más que al increado según las prescripciones santas en las que se nos inculca adherirnos a El (*Dt*., XXX, 20). Y cuando uno se adhiere a Dios y le sirve sin desfallecimientos, Dios mismo se da en correspondencia. Para prometer esto me apoyo en la palabra que dice: El Señor mismo es su parte (*Dt*., X, 9)» (*Congr*., 133-134).

No obstante, siguiendo la teología judía, en diversas partes de su obra Filón situará una entidad por debajo del Ser que denomina *Logos* (traducción que los LXX hacen del hebreo *dabar*). En alguna ocasión lo define como «el más antiguo de los seres» (*Det*., 118), el hijo primogénito de Dios (*Leg. All.*, III, 96). En otra ocasión explica que «el Logos divino que está por encima de las potencias no tiene representación visible, pues no tiene nada de análogo con las realidades sensibles, sino que es él mismo imagen de Dios, el más antiguo de todas las cosas inteligibles» (*De fuga*, 101). Parece situarse en un plano intermedio entre el Ser y las potencias que ha facilitado la Creación; «Al Logos arcángel y muy antiguo es a quien el Padre que lo ha engendrado todo ha hecho el don insigne de estar situado en la frontera para separar la creación del Creador. Intercede sin cesar» (*Her.,* 205-206). En este Logos, que viene a identificarse al Verbo de Dios o Mente Divina (como el mundo de los arquetipos platónicos), se

encuentra ya toda la creación antes de llegar a manifestarse[261], lo que implica afirmar la simultaneidad de toda la creación y, consecuentemente, rebasar las ideas de predeterminación o libre albedrío del hombre. Por debajo del *Logos* se sitúan las potencias. Ninguno de ellos está separado o aparte de Dios sino que son sus simples atributos; «Dios, que es uno, tiene a su alrededor potencias inefables para socorrer a todas las cosas y conservar lo que ha sido creado. A ellas les han sido confiados también las penalidades. Estas potencias o atributos divinos han construido el cosmos incorpóreo e inteligible, arquetipo del mundo visible» (*De Confusione*, 171)[262]. Filón identifica a los dos querubines del relato del Paraíso que aparecen en la Biblia como una representación de la potencia creadora y de la potencia regia o providencial. Concretamente, «El que está en el centro es el Padre del universo, que es llamado frecuentemente en la Escritura Santa, con su propio nombre, el Ser. Los que aparecen a cada uno de los lados son las potencias más venerables y más cercanas al Ser, la creadora y la regia. La primera es llamada Dios; mediante ella, en efecto, Dios ha establecido y dispuesto el universo; la segunda es llamado Señor; conviene, en efecto, que quien ha creado el universo le rija y le gobierne» (*Abr*., 121). Los orígenes de esta concepción teológica de las potencias están ni más ni menos que en la antigua doctrina bíblica de los nombres divinos. El judaísmo había adoptado la costumbre de no pronunciar nunca el tetragrama sagrado y remplazarlo por nombres sustitutos como *Adonai* o *Elohim*. En todo caso, como el sagrado nombre de Dios, *Yaveh* o incluso el de *Elohim*, fue traducido por los LXX como *Kyrios* y *Theos* , Filón no hizo más que seguir esta traducción al explicar la doctrina de las potencias o atributos de Dios. Así, mientras que *Kyrios* designa el poder regio, *Theos* designa a Dios en cuanto creador (*Somn*., I, 230)[263].

[261] También en San Pablo, Efesios 1.

[262] Véase también *Somn*., I, 140: «Muy puros y excelentes, servidores del Soberano del Universo, como los ojos y los oídos del Gran Rey, lo vigilan y lo inspeccionan todo».

[263] Sin embargo, en otros lugares distingue hasta cinco potencias. Así, el símbolo de estas cinco potencias es el arca de la alianza: «Las cinco potencias están representadas y situadas en el arca son la imagen de la potencia que ordena y de la potencia que prohíbe; la tapa del arca es la imagen de la potencia misericordiosa –se llama propiciatoria–; los querubines alados que están a cada uno de los

Sin embargo, como «Dios está solitario y separado, porque es único y nada es semejante a El» (*Leg. All.*, II, 1) al hombre sólo le cabe asumir noble y sinceramente su propia incapacidad como punto de partida para iniciar el itinerario hacia el misterioso mundo espiritual; «El increado no se parece a nada entre las cosas creadas, sino que las trasciende tan completamente, que incluso la inteligencia más penetrante está muy lejos de aprehenderle y debe confesar su impotencia» (*Somn*., I, 184). Como se ve, Filón parece anticiparse a la doctrina de la incomprehensibilidad divina tan importante en Padres de la Iglesia como Clemente de Alejandría, Gregorio de Nisa[264] y Juan Crisóstomo. Si bien es cierto que esta doctrina aparece ya en textos herméticos y gnósticos de la época, es importante destacar que tales enunciados eran asumidos por la mística judía como parte esencial de su núcleo doctrinal y de su praxis, de modo que más que explicarlos como préstamos culturales debidos a influencias extrañas, tales similitudes obedecen a la identidad esencial de las *experiencias* místicas.

Pero además, nuestras facultades discursivas no sólo son inhábiles para acercarse a los *Misterios de Dios*, sino que además son inútiles también para conocer los estados más sutiles del ser humano; «La inteligencia que hay en cada uno de nosotros es capaz de conocer a los demás seres, pero es incapaz de conocerse a sí misma» (*Leg. All*., I, 91).

En suma, si el hombre, en cuanto Adán terrestre, carece de la cualificación necesaria para alcanzar el mundo del espíritu, ¿significa eso que en esta vida estamos condenados a vivir una existencia terrena separada y ajena al mundo de las realidades superiores? Ciertamente, aunque la esencia de Dios sea incomprehen-

lados son la imagen de la potencia creadora y de la potencia regia» (*De fuga*, 100).

[264] Así, explicará la teología apofática en términos que serán luego utilizados literalmente por Gregorio de Nisa: «Cuando el alma amiga de Dios busca lo que es el ser por esencia, penetra en una búsqueda sin forma e invisible de la que saca el mayor de todos los bienes, a saber: comprender que Dios es incomprehensible en su ser y ver precisamente que es invisible» (Filón, *De posteritate Caini*, 15-16).

sible para la mente humana, no se sigue de ahí que no podamos conocer nada de Dios. Él se revela mediante la creación del mundo sensible, pero *sobre todo* mediante su acción interior en el alma.

Este tema, argumento central en la historia de la mística universal de todos los tiempos, es desarrollado en varios de sus escritos. En la obra *Que de ordinario el peor tiende emboscadas al mejor* (*Quod det*.), Filón explica que el hombre no puede conocer a su Creador, pero Dios, considerando que este conocimiento era útil, ha insuflado en el alma algo de su divinidad, como «una chispa del espíritu divino y bienaventurado» (89-90). Para ello Filón invoca, entre otros versículos bíblicos, este: «¿No me has llamado casa tuya, padre tuyo y marido de tu virginidad?» (Jr 3, 4 LXX), para demostrar que, aunque Dios es de naturaleza incorpórea (*De cherubim* 14, 49), El ha puesto en el interior de cada hombre algo que es capaz de encontrarle debido a su parentesco con Dios (*Leg. All*., I, 145). Es «una impronta, un fragmento, un rayo de la naturaleza bienaventurada» (*Leg. All*., I, 146).

¿Cómo tomar conciencia o realizar de manera efectiva esa chispa del espíritu divino? ¿Cómo encontrar esa impronta, fragmento o rayo de la naturaleza bienaventurada que nos vincula a Dios? Para emprender la vía mística o espiritual de los *Misterios de Moisés*, hay que averiguar la raíz del problema que atenaza al hombre con el fin de obtener una comprensión de orden racional que es previa a la realización efectiva en el orden espiritual.

III.- ADÁN (LA MENTE) EVA (LOS SENTIDOS), ABEL (EL DESAPEGO) Y CAÍN (LA APROPIACIÓN)

Para ello, Filón desvela el significado oculto de uno de los pasajes bíblicos más enigmáticos. Se trata del episodio de Adán y Eva que, según nos explica, personifica el origen de la diferenciación entre la mente pura y la mente concreta o, si se prefiere, la dualidad entre la consciencia pura y los pensamientos.

Tras comer la manzana del Arbol prohibido, «Dios llamó a Adán y le dijo: "¿Dónde estás?"» (Gn 3, 9). Ante este versículo bíblico Filón se pregunta; "¿Por qué es llamado sólo Adán, si la mujer se ha escondido con él? Ante todo se debe decir que la mente es llamada donde estaba cuando sufrió la reprensión, y su defección es detenida. Pero no sólo es llamada ella, sino todas sus potencias, sin las cuales, en efecto, la mente se encuentra desnuda y de ningún modo real; y una de las potencias es la sensibilidad, la mujer. Por tanto, junto a Adán, la mente, es llamada también la mujer, la sensibilidad, pero Dios no la llama particularmente ¿Por qué? Siendo sin mediación, no tiene por sí sola capacidad de recibir; ni la vista, ni el oído, ni ningún otro sentido tiene instrucción, de suerte que no puede realizar el acto de comprender los actos" (Filón, *Leg. Alleg.* III, 16, 49-50). Con ello quiere indicarse que la causa de la Caída y expulsión del Paraíso (que se reactualiza con el nacimiento de cada ser humano) no es la percepción del mundo sensible (Eva), sino la aparición de la dualidad primera (fruto del árbol del bien y del mal) y la consiguiente *apropiación* de los objetos del mundo sensible. Así, Eva "al concebir y quedar encinta da a luz el peor mal del alma, los pensamientos vanos [Caín]. La mente creyó, en efecto, que era posesión suya todo lo que veía, oía, olía o tocaba, que todo era invención y producción suya" (Filón, *De cherubim* 15, 57). De esta manera, el Hombre o la Humanidad se debate entre ser Abel y desapegarse del mundo sensible viendo que todo es vano (Abel significa *unido a Dios* o *Nada*[265]) o lanzarse a una alocada carrera por apoderarse (Caín significa *posesión*) del conocimiento que procede de los sentidos y que, por tanto, no procura la verdadera paz; "¿Por qué, pues, alma del hombre, que deberías vivir la vida virginal en la casa de Dios, apegada a la sabiduría, te mantienes, en cambio, alejada de ellos y abrazas los sentidos que te quitan virilidad y te manchan? Por eso provocarás esa ruina y confusión, Caín, el fratricida, el maldito, la posesión que no da posesión. Pues Caín, en efecto, quiere decir: posesión" (Filón, *De cherubim* 52). Así, los hombres que viven apegados al mundo sensible son

[265] Igualmente en Flavio Josefo, *Antigüedades Judías*, edición de José Vara Donado, Madrid, 1970; "El mayor de ellos se llamaba Caín, nombre que, traducido, significa *posesión*, y el pequeño Abel, que significa *nada*" (I, 52).

como Caín porque creen que la vida consiste en acumular experiencias sin darse cuenta de que *tal posesión no da la verdadera posesión* del espíritu, dado que este es desposesión o desapego. Y lo que es más sutil; el hombre cree erróneamente que son suyos los pensamientos que experimenta, cuando en rigor, no hay nada de tal.

Para que se inicie el camino espiritual hacia el desapego no hay nada mejor que observar cómo los propios pensamientos y sensaciones generados a partir del mundo sensible nos azotan diariamente sometiéndonos a la alternancia del dolor y de una paz efímera. Sólo así se verá que todo ello no es más que vacía inestabilidad sin consistencia; «El legislador nos da a entender con esto que el insensato agitado por movimientos inestables e inconstantes, como un mar enfierecido bajo el efecto de la tempestad, experimenta la agitación y la dispersión y ni siquiera cuando duerme goza de la paz y tranquilidad. Como un navío que danza en pleno mar es incapaz de navegar y seguir adelante, sino que se inclina unas veces de un lado y otras de otro, y cabecea balanceándose, así el malvado, porque tiene el espíritu descarriado y agitado, incapaz de dirigir su propia navegación sin caer, se ve llevado por las preocupaciones hacia su propia destrucción» (*Post*., 22). Con esto Filón advierte de la disyuntiva que pesa sobre el buscador espiritual; o padecer el sufrimiento y frustración que acompaña a quien se deja seducir por el inestable, agitado e imaginario mundo (sueño) de los sentidos, o trascender su situación entregándose a la vía del verdadero conocimiento.

El estado de agitación del hombre queda simbolizado por la serpiente; «El placer ha sido asimilado a la serpiente por esta razón: al igual que el de la serpiente, el movimiento del placer es retorcido y complicado; primero da cinco vueltas; porque los placeres penetran por los cinco sentidos y porque en torno a cada uno de ellos hay muchos repliegues: por la vista penetran inmediatamente placeres variados, las artes del dibujo, la escultura, la diversidad de las plantas y las bellas formas variadas de los animales» (II, 74). Filón se inspira en el mito platónico del Fedón para presentar al espíritu esclavo de los sentidos: «Cuando el cochero es el amo y guía de las bestias, lleva el carro adonde quiere;

cuando las bestias se han hecho las amas, el cochero ha sido frecuentemente arrastrado. De igual manera, cuando el guía o el piloto del alma domina al animal, la vida es recta; pero cuando la sensación domina a la razón, se apodera de ella una terrible confusión» (III, 223-224).

En suma, los cainitas (los ávidos de deseos) sufren una ilusión o alucinación generada por sus propias mentes al estar erróneamente convencidos de que son autores de sus pensamientos y obras. Tal error puede disiparse si se comprende que la mente tiene dos facetas; vuelta hacia el interior se purifica al encontrarse con la chispa o fragmento divino, pero vuelta al exterior sólo encontrara enajenación y frustración; "Existen dos mentes, la del todo, que es Dios, y la del individuo; aquel que huye de lo que está vuelto a sí mismo se refugia en la mente de todas las cosas. En efecto, quien abandona la mente propia reconoce que no es nada lo que es según la mente humana, y lo pone en relación con Dios" (Filón, *Leg. Alleg.* III, 9, 29). Afortunadamente, ante este mundo inestable se alza el mundo del espíritu, que es el de la estabilidad, porque «Dios es quien permanece inmóvil, mientras que la creación es cambio» (*Post*., 24).

Filón avanza un poco más en su misteriosa propuesta de camino espiritual. El hombre se encuentra en la eterna encrucijada; o fiarse de sus pensamientos, porque los considera propios, o confiar en Dios; "Es mejor fiarse de Dios que de nuestros razonamientos oscuros y de nuestras conjeturas inciertas: «Abraham tuvo fe en Dios y fue considerado justo» (Gn 15, 6)… Si, en cambio, ponemos nuestra fe en nuestros razonamientos, construiremos, edificaremos la ciudad que corrompe la verdad…" (Filón, *Leg. Alleg.* III, 81, 228). O más aún: "Así comienza el lamento sobre la mente testaruda y amiga de sí misma: «¡Ay de ti, Moab!, perdido estás» (Nm 21, 29); en efecto, si prestas atención a las suposiciones basadas en lo probable, has extraviado la verdad" (Filón, *Leg. Alleg.* 229). Con estos y otros comentarios Filón no está defendiendo la renuncia a todo sentido crítico o el *escepticismo* como doctrina, sino algo mucho más sutil. Está planteando *la incompatibilidad del pensamiento concreto con la experiencia*

mística porque ésta, al ser radicalmente supraindividual, trasciende la relación sujeto-objeto.

IV.- LOS ERRORES DEL PRINCIPIANTE

Para Filón, uno de los errores más comunes y contraproducentes de los hombres que se encuentran en un estado moral cainita es el de atribuirse la autoría de sus acciones y, en general, el de atribuirse la propiedad de algo; «Quien tenga el atrevimiento de decir que algo es suyo, será inscrito como esclavo durante toda la eternidad» (*Leg. All*., III, 198). Por eso, «¿Qué puede haber más dañino para el alma que atribuirse por jactancia lo que es de Dios? En efecto, obrar es lo propio de Dios y no está permitido atribuirlo a ninguna criatura, y lo propio de ésta es padecer» (*De Cher*., 77). En eso consistió el pecado de Caín: «Hay dos opiniones contrarias opuestas la una a la otra: una se lo permite todo al espíritu, como principio que es del consentir y del tocar, del moverse y del reposar; la otra lo atribuye todo a Dios, puesto que Él es el artesano. El tipo de la primera actitud es Caín, cuyo nombre significa posesión, porque cree que todo le pertenece; el tipo de la segunda es Abel, que significa relación con Dios» (*De Sacr.*, 2).

Igualmente, otro de los espejismos más generalizados es el de atribuirse la autoría de los pensamientos, sensaciones y sentimientos; "Frente al verdadero y único Dios no hay nada tan vergonzoso, a mi entender, que creer que soy yo quien piensa y yo quien siente" (*Leg. All*., II, 68; cf. III, 81). Y en otra ocasión comenta; "Los pensamientos son los hijos particulares del alma, y cuando los llamas tuyos, ¿estás sano o estás loco? Tus melancolías y paranoias y las esquizofrenias, las conjeturas infundadas y las engañosas imaginaciones de las cosas y las opiniones irreales, oníricas, que albergan y por sí solas producen espasmos y palpitaciones, y la enfermedad compañera del alma, el olvido, y otras muy numerosas cosas que quitan fuerza a tu señorío, te demuestran que estos bienes no son tuyos, sino de otro" (Filón, *De cherubim* 21, 69). Eso demuestra que la mente permanece prisionera de sus propias conceptualizaciones; "Aun cuando la mente no puede siquiera poseerse a sí misma, ni aun siquiera conocerse

en su esencia, no obstante, si da fe a los sentidos y a su capacidad de posesionarse de los objetos, nos dirá que cree poder evitar el error en la vista, en el oído y en los demás sentidos" (Filón, *De cherubim* 20, 66). De esta manera, Filón afirmará, con una frase que recuerda al mito de la caverna platónico pero que hunde sus raices en las místicas orientales, que la vida de los sentidos es un mundo tan inestable, irreal o ilusorio como el mundo de los sueños, de modo que «El sueño profundo e insondable en el que está sumergido el malvado, le priva de los verdaderos conocimientos y llena su espíritu de imágenes mentirosas y de fantasmas sin consistencia, haciéndole tomar por loables las cosas culpables» (*Somn*., II, 162).

Filón resumen en tres los obstáculos que impiden el conocimiento de sí mismo. Así, en *De sacrificiis Abel et Cain* explica las tres faltas de Caín; «Hay tres maneras de pecar. Unos, olvidando los beneficios recibidos, se privan de la acción de gracias que es un gran bien. Otros, por un excesivo orgullo, se creen autores de sus propios bienes y no aquel que es su verdadera causa. Los terceros pecan menos que estos últimos, pero más que los primeros. Atribuyen, sí, lo que tienen de bueno a Dios, que es su autor, pero dicen que lo han conseguido por derecho propio. Porque son prudentes, animosos, austeros, y justos han sido juzgados por Dios dignos de sus gracias» (*De Sacr*., 54). En suma; olvido de Dios, orgullo de creerse un hacedor, soberbia de creerse agraciado por méritos propios.

A los que se olvidan de los dones recibidos por Dios, Filón les recomienda meditar sobre su existencia pues «este universo, del que son partes, es una obra acabada, digna de su autor. Este se ha reservado la propiedad, ha dado a cada uno el uso y el goce de sí mismo y de los demás. Por eso tenemos el uso de nosotros mismos y de cuanto nos rodea. Pero ninguna de esas cosas me pertenece en propiedad. ¿Dónde estaba mi cuerpo antes de mi nacimiento? ¿Dónde va a estar después de mi muerte? ¿De dónde viene el alma? ¿Adónde irá? ¿Por cuánto tiempo será nuestro huésped? ¿Cuál es su esencia? ¿Podemos decirlo? ¿Cuándo la hemos adquirido? ¿Antes del nacimiento? Pero si no existíamos aún. ¿Después de la muerte? Pero entonces no estaremos ya

compuestos, sino que iremos hacia un nuevo nacimiento. Es cierto que en esta vida somos propiedades más que propietarios, y somos conocidos más bien que conocedores. El nos conoce sin que nosotros le conozcamos a El y nos trasmite mandatos a los que obedecemos como servidores a un Amo. Y cuando quiera ordenará nuestra vuelta hacia nuestro principio, dejando desierta nuestra morada y nosotros nos esforzaremos en vano por retener nuestra alma, porque se escapa a los lazos del cuerpo. Todo esto nos prueba que estamos usando bienes que son de otro. Por todo esto, si estamos en nuestro sano juicio, tendremos muy en cuenta, al usar las cosas, que son de Dios, convencidos de que Dios podrá reclamárnoslas cuando quiera» (*Cher*. 111-118).

Respecto al segundo de los obstáculos mencionados, el de la arrogancia de quien se considera autor de obras y propietario de sus frutos, Filón le hace observar que, como «todo es de Dios, *θεού γάρ τά χτήματα*, quien se atribuye algo lo roba a otro y tiene una herida muy dolorosa que curar, el orgullo (*οϊησις*), pariente de la ignorancia y de la estupidez» (*Leg. All*., III, 33).

Cuando Filón afirma que "todo es de Dios", ese "todo" comprende también «los bienes externos, el cuerpo, la sensibilidad, la razón, el espíritu y las actividades y las esencias de todo. Y no sólo tú, sino todo el mundo. Todo lo que tú pongas aparte, encontrarás que es el bien de otro. En efecto, la tierra, el agua, las estrellas, todas las especies animales y vegetales: de todo esto no posees nada como tuyo. Esa es la razón de que todo lo que tú produzcas de esas cosas para ofrecerlas, es algo que pertenece a Dios y a El y no a ti lo has de ofrecer» (*De sacr*., 97). Y dado que «Dios es el único poseedor de todas las cosas; la criatura no tiene más que su uso. Por eso hemos de estar muy alerta, porque serán reclamadas» (*De Cherubim* 109-118). En definitiva, «Ningún mortal está en posición duradera de bien alguno. Sólo Dios debe ser tenido por dueño y Señor y sólo El puede decir: "Todo es mío"» (*Cher*., 83). Y con ocasión de comentar Lev., XXV, 23, insiste en que «No se os dará la tierra a perpetuidad. En efecto, todo es Mío y vosotros sois huéspedes y extranjeros delante de Mí». La conclusión de Filón es inequívoca: «No tienes ningún bien en propiedad. Y hasta lo que crees tener te lo ha procurado

otro. De aquí se sigue que es de Dios de quien proceden todos los bienes y no de una criatura colocada tras Él y que tendiera las manos hacia Él. Por eso, todo lo que tomas, no lo tomes como tuyo, sino que has de considerar lo que se te ha dado como un préstamo y un depósito, y devuélveselo a quien te lo ha confiado y proporcionado, dando así gracia por gracia, gracia nueva por gracia antigua, gracia que agradece contra gracia que previene» (*Her*., 103). La misma idea es explicitada en otro texto: «¿Es que todo esto no os da a entender clarísimamente que la posesión de todas las cosas pertenece a Dios , y que el hombre sólo tiene el usufructo? Nada podrá ser vendido a ninguna criatura a perpetuidad, ya que uno solo es propiamente el poseedor de todo» (*Cher*., 108-110).

Y respecto al tercer pecado, dado que todo lo creado procede de Dios, «Quienes pretenden que todo lo que hay en su pensamiento, su sensibilidad, su discurso es un don de su espíritu, profesan una opinión impía y atea y pertenecen a la raza de Caín, quien, no siendo ni siquiera dueño de sí mismo, cedió a la pretensión de poseer todas las demás cosas. Mas quienes no se atribuyen todo lo que hay de hermoso en la naturaleza, lo atribuyen a las gracias divinas, ésos son verdaderamente de raza noble» (*De post*., 42).

Con este discurso, la metafísica judía enseña la esterilidad de la vida mundana y señala algunos de los errores de perspectiva más comunes. Si el candidato a ser iniciado en los Misterios de Moisés tiene las cualificaciones necesarias, es ayudado a dar el primer paso. El primer paso para despertar de ese sueño enajenador es darse cuenta de que se está soñando, es decir, comprender que la información que llega por medio de la mente concreta es falsa; "La mente purgada sufre menos, porque menos la asaltan los sentidos. Pero la mente necia experimenta sufrimientos ingentes, por no tener antídotos en el alma con los cuales rechazar los males mortales que provienen de los sentidos y de sus objetos" (Filón, *Leg. Alleg.* III, 71, 200). Al comprender esto, "el soñador al despertarse descubre que todos los movimientos y los esfuerzos del necio son sueños sin verdad. La mente misma resulta ser un sueño…" (Filón, *Leg. Alleg.* 82, 231).

A partir de ese momento hay que rechazar la validez y autenticidad de toda experiencia que provenga de la mente y de los sentidos; "Quien procura tener familiaridad [con los sentidos y los hijos de la mente: reflexión, razonamiento, etc.] no puede haber soñado la libertad. Es sólo con la huida y el alejamiento de ellos como se puede llegar a ser impávido…" (Filón, *De cherubim* 23, 74). Tras esta comprensión inicial se inicia el camino espiritual.

V.- ETAPAS DE LA VIDA ESPIRITUAL

Dado que el propio Filón afirma en sus escritos que se entregó durante años a la práctica de la contemplación, cabe suponer que la mayor parte de sus formulaciones teórico-prácticas responden a su experiencia personal y a las enseñanzas recibidas durante su convivencia con las cofradías de esenios, terapeutas y demás grupos místicos judíos.

Siguiendo la doctrina tradicional, ya presente en la cultura egipcia y griega, Filón divide en tres las etapas de la vida espiritual; la primera etapa se caracteriza por un afán de búsqueda de conocimiento que desemboca en una conversión en la que se dan al postulante unas enseñanzas introductorias, iniciales o "iniciáticas". En la segunda etapa se profundiza en la ascesis para facilitar el tránsito desde el mundo sensible al mundo inteligible y, finalmente, en la tercera etapa, se culmina el paso desde el mundo inteligible hasta la presencia de Dios.

En su obra *Sobre los sueños* (I, 166-188) y sobre todo en *De migratione Abrahami*, Filón personifica tales etapas en personajes bíblicos, concretamente en Abraham, Jacob e Isaac.

La primera etapa de la vida espiritual (*Abraham*) comienza con una conversión inicial que se materializa en una triple migración o salida. Se pretende que el candidato o converso que aspira a conocerse a sí mismo, cese de identificarse con el cuerpo, con los sentidos y con los pensamientos: «Queriendo Dios purificar el

alma del hombre, le proporciona como punto de partida hacia la salud[266], una triple migración: fuera del cuerpo, fuera de los sentidos, fuera del discurso (λόγος χατά προσφορά)… Entonces se acampa en la tierra paterna, la del Logos sagrado y padre de los combatientes. Esa es la sabiduría, la morada de las almas virtuosas. En esta región se encuentra la raza que posee la ciencia infusa, cuyo nombre es Isaac. Allí se encuentra la fuente de todos los bienes, la unión con Dios de la gracia (φιλόδωρος)» (*De migratione Abrahami*, 28-30).

Abraham representa este primer grado del camino espiritual porque, guiado por su fe, protagonizó esa triple migración: primero de su cuerpo, simbolizado por su salida de Caldea (*Migr*. 1). Pero del conocimiento del mundo hay que pasar al conocimiento de sí mismo. Así, tras haber estudiado los fenómenos celestes en Caldea, viajará a Harán, que representa las cavernas de los sentidos (*Abr*. 72 y *Somn*. I 60), y finalmente emigra del discurso, que es el dominio de la inteligencia discursiva (*Migr*. 2). Por eso, Térah, el padre de Abraham «murió en Harán» (*Gen*. 11, 32), es decir, murió en el cuerpo, la "metrópolis de los sentidos", dado que Harán significa "excavado" o "caverna", al haber sido el cuerpo excavado para recibir los órganos de los sentidos (*Somn*. I 41-42) y nunca llegará a pasar de ese estadio (*Somn*. I, 48). Para Filón, el viaje a Harán representa el «conocerse a sí mismo», el paso de la investigación de la naturaleza (Caldea) al conocimiento de los sentidos: «esto es lo que los hebreos llaman Térah» (*Somn*. 58). Térah (que significa "reconocimiento del olor", "olfato") se llama así porque representa el conocimiento sensorial que sólo podía llegar a oler la virtud. Por eso, Abraham, saliendo de Harán (la percepción) (*Gen*. 12, 4) y viendo morir a su padre (los sentidos), pudo retornar a la patria. Abraham renunció a sí mismo después de haberse conocido, para así conocer al que Es (*Somn*. 60). El alma regresa al mundo inteligible del que partió.

[266] Al igual que en latín, usualmente la palabra *salud* se traduce como "salvación", pero nos parece más correcto traducirlo como "salud" o "paz".

Igualmente, interpreta la unión carnal de Abraham con Agar, que es la "ciencia profana" o adquirida, como opuesta a la ciencia infusa o "ciencia de la revelación", que representa el matrimonio con Sara (*Abr*. 100). Así, Abraham, el principiante, simboliza el progreso desde el conocimiento del mundo a través de los sentidos y el discurso (Agar) hasta el conocimiento verdadero que otorga Dios sin mediación de los sentidos y los pensamientos (Sara). En suma; «He aquí lo que significa la palabra de Dios a Abraham: Sal de tu tierra, de tu familia y de la casa de tu padre. Sal de tu envoltura terrestre, de la prisión manchada de tu cuerpo, de los placeres y de las pasiones que te tienen aprisionado a él. Sal también de la parentela de tus sentidos: te has prestado a ellos y te has convertido en posesión de aquellos a quienes te has prestado, perdiéndote a ti mismo. Sal, finalmente, del discurso, ante el temor de que, apasionado por la hermosura de las palabras, te hagas extraño a la hermosura de las realidades significadas por esa palabra» (*Migr*., 2). Cuando el principiante o converso comprende que él, como Hombre celeste, no consiste en el cuerpo, experiencias sensoriales ni pensamientos, inicia la segunda etapa del proficiente.

La segunda etapa (Jacob) es el camino del proficiente que avanza en el esfuerzo ascético y la lucha contra las pasiones que le han de llevar a la *apátheia.* «Áspero y austero es el esfuerzo» (*Post*., 154) de modo que «Quienes aceptaron las realidades terribles del desierto con valentía, conseguirán la victoria. No es que haya de disminuir el esfuerzo, pero irá acompañado de dulzura. Se dice, en efecto, que el agua se hace dulce» (*Congr*., 165). Pero tal esfuerzo ha de ser realizado con desapego a los resultados, sin un porqué, dado que, en última o única instancia, todo está en manos de Dios. Como la mayoría de los místicos, Filón aborda la aparente paradoja entre el esfuerzo ascético y la gracia divina. De una parte, la ascesis consiste esencialmente en esfuerzo. Sin embargo, los frutos de la vida espiritual son considerados como una Gracia de Dios no necesariamente vinculados a actividad humana alguna. Ninguna suma de esfuerzos, por muy sostenidos e intensos que sean, puede asegurarnos la visión de Dios. No es posible alcanzar ningún grado espiritual sin la Gracia de Dios; «La inteligencia humana no se hubiera atrevido a subir lo suficientemente

alto para alcanzar hasta la naturaleza de Dios, si el mismo Dios no la hubiese atraído hacia sí… A Dios le corresponde plantar y edificar las virtudes en el alma» (*Leg. All*., I, 39, 48). Tal proceso está representado por el "viaje místico" de Jacob desde el pozo del Juramento hacia Harán y su estancia en Betel, en donde se produce la visión de Dios tras la escala por la que subían y bajaban los ángeles. Tales viajes significan que el asceta no soporta vivir en los sentidos (Harán) más que un breve período de tiempo y ha de retornar al hogar (*Somn*. I 109-119), hacia la contemplación de Dios.

La tercera y última etapa es la del perfecto (Isaac). Esta última etapa comienza con la búsqueda de Dios más allá del espíritu y culmina con el abandono de uno mismo en manos de Dios. El modelo de este grado espiritual es Isaac, cuyo nombre significa "risa", es decir, la alegría y felicidad que produce volver a la presencia de Dios.

El desapego practicado por el *iniciado perfecto* le lleva a una total desidentificación con el cuerpo, los deseos y los pensamientos. Ahora ya sabe que tales instrumentos no son suyos y ha cesado la sed de apropiación de experiencias. Ahora solo falta el último paso, la renuncia a lo que queda de uno mismo una vez que ya se ha desapropiado del cuerpo, los sentidos y la mente; «Si deseas, oh alma, hacerte heredera de los bienes divinos, no sólo has de abandonar la tierra, tu cuerpo, tu parentela, los sentidos, y la casa de tus padres, los discursos, sino que has de huir también de ti mismo y has de salir de ti, lo mismo que los coribantes y los poseídos, inspirado y agitado por Dios con un entusiasmo profético. El estado del espíritu poseído por Dios y que ya no es él mismo, sino que sobre él sopla el amor celestial y que es arrastrado a lo alto hacia él, del espíritu a quien precede la verdad para apartar los obstáculos delante de sus pasos y para ayudarle a caminar por el camino real; eso es ser heredero de Dios» (*Her*., 69). Al haber trascendido el conocimiento mediato o indirecto derivado de la relación sujeto-objeto, accede a la sabiduría infusa, es decir, conoce directa o intuitivamente porque, en rigor, no es él quien conoce, sino Dios quien le inspira. Por eso Filón lo considera un *automathēs* o autodidacta (*Somn*. I 168).

Cuando Filón describe este estado como un "abandono" del mundo y una "salida" de sí mismo no está haciendo retórica, sino que describe literalmente la experiencia extática. Al afirmar que el *perfecto* debe abandonar el apego por el mundo inteligible (el cuerpo, los sentidos y los pensamientos) para acceder a una realidad trascendente, Filón no hace más que describir sus propias experiencias personales sobre ese estado final en el que el alma es arrebatada por la presencia divina: locura, sobria embriaguez, amor, etc.; «No me avergonzaré de confesar lo que me sucede con frecuencia. A veces, cuando quiero ponerme a escribir a mi aire sobre un tema de filosofía, encuentro mi espíritu seco y estéril y renuncio a mi propósito, condenando mi presunción y loando a quien puede abrir y cerrar mi espíritu. A veces, por el contrario, llego vacío y de repente me encuentro inundado: los pensamientos me llueven invisiblemente desde arriba, de tal suerte que me encuentro arrebatado por una inspiración divina (*χορυβανταν ὑπό χατοχής ένθεου*), y ya no me doy cuenta de dónde estoy, quien soy, con quién estoy, lo que digo, lo que escribo. Pero veo las cosas como si estuvieran delante de mis ojos» (*De migr.*, 34-35. También en *Somn.*, II, 250-254; *Conf.*, 59). En otro lugar identifica este estado de éxtasis en diversos pasajes bíblicos: «Cuando ha llamado al alma a sí misma, produce una congelación de todo lo terrestre, somático, sensible; y por eso se dice [del maná]: "parecida a la escarcha sobre la tierra" (Ex 16, 14). Así descubrimos que, cuando quien ve a Dios medita su huída de las pasiones, ve helarse las olas, es decir, su furia que es crecimiento y vanagloria: "se solidifican las olas en medio del mar" (Ex 15, 8), para que quien ve lo real pueda atravesar la pasión» (Filón, *Leg. Alleg.* 60, 172). Y en otro momento explica que «Mientras brilla nuestro espíritu, desparramando por toda el alma la luz del mediodía, estando en nosotros, no estamos inspirados (*ού χατεχόμεθα*) pero cuando esa luz se eclipsa, se cierne sobre nosotros el éxtasis (*έχστασς*) divino y la locura (*μανία*) inspirada (*χατοχωτχιή*). Cuando brilla la luz divina, decrece la luz humana; y cuando ésta decrece, aquélla aumenta. Esto es lo que le sucede a la raza profética. Cuando hace su presencia el *πνεῦμα* divino, sale, de nosotros el espíritu (*νοῦς*). Y cuando se aleja, retorna nuevamente. Porque no está permitido que lo divino y lo

humano cohabiten» (*Quis rer. Div her.*, 264-265). Se trata de un estado supraindividual de realización. La misma idea de búsqueda o de progreso ha desaparecido porque la mente humana se ha vaciado para dar paso a la inspiración de Dios: «Quien ha conseguido la sabiduría, quien no pide ningún trabajo, en virtud de la felicidad de su naturaleza no tiene ya ningún progreso que hacer. Tiene al alcance de la mano los dones perfectos de Dios, inspirado por las gracias muy antiguas. Ya no le queda sino desear que continúen» (*De congr*., 36-38). Estas tres etapas describen la iniciación y culminación de los *Misterios de Moisés*, es decir, el acceso y realización efectiva en el orden espiritual que sobreviene con el gozo de la presencia de Dios. En otros pasajes de su obra Filón sintetiza las tres etapas del ascenso espiritual representadas por Abraham, Jacob e Isaac en un único personaje; Moisés.

VI.- MOISÉS Y LA TINIEBLA TENEBROSA

Filón interpreta en la misma clave metafísica los acontecimientos de la vida de Moisés. La muerte del libidinoso administrador egipcio a manos de Moisés representa la victoria sobre la deseación mundana. Tras ello, Moisés se retira a la soledad del desierto (ascesis), en donde liberará a las siete hijas de Jetró (los cinco sentidos, la palabra y el instinto sexual) de los malos pastores que quieren sustraerlas al dominio del espíritu. También interpreta alegóricamente el matrimonio con Séfora como el de la unión del espíritu y de la sabiduría (*Post*., 78). Igualmente, la salida de Egipto es «el paso fuera del cuerpo y de las pasiones que sujetan el espíritu, a la manera de un río impetuoso. La Pascua significa la purificación del alma» (*Spec. Leg*., II, 147). Todos estos episodios de la vida de Moisés simbolizan el proceso de purificación del alma humana que pretende ver cara a cara a Dios. Hasta entonces ha visto a Dios indirectamente, es decir, a través de su reflejo en la Creación, de modo que las imágenes generadas en ese espejo, por muy bellas que puedan parecer, son mudables e inconsistentes porque están sometidas al tiempo (cambio) y al espacio (formas). La meditación, por muy sutil que sea, al basarse en la separación sujeto que medita y objeto de meditación, no

puede salir de ese espejo. "El espíritu se representa a Dios creando el mundo como en un espejo" (*Dec*., 105).

Pero Moisés aspira a superar este conocimiento indirecto de Dios (por la meditación) y conocerle cara a cara (la contemplación): «No te muestres en el cielo, la tierra o cualquier otra de las cosas creadas, Dios mío. Porque las imágenes creadas son perecederas, mas las que están en el increado permanecen eternamente[267]» (*Leg. All*., III, 101). De esta manera, al interpretar en clave contemplativa el episodio de Moisés ante la zarza ardiente, Filón revela al lector las claves del último paso (el paso sin paso) que precede a la contemplación de Dios. En efecto, Filón describe un estado contemplativo previo a la "iluminación" o éxtasis místico que describe como "tinieblas". Tal estado acontece *después de haber rechazado toda información venida de las otras cosas* y se caracteriza por la singularísima circunstancia de que *no hay nada*; ni ideas, ni formas, ni comprensión[268]. Ello requiere inicialmente de una intensa y recta atención (*kawwanāh*), es decir, una atención sobre sí mismo (o prestar atención sobre la propia atención) con total desapego a los objetos externos y «dirigir el corazón al Padre que está en los cielos» (*Talmud*, *Berakhoth*, I, 5b).

Filón reconoce tal estado en el pasaje bíblico de la ascensión del Sinaí en donde «Moisés penetra en la tiniebla en donde mora Dios; es decir, en las nociones ocultas y sin forma sobre el Ser» (*Post*., 14). Ello se debe a que «Moisés ha contemplado la realidad sin forma –los divinos oráculos dicen, en efecto, que ha penetrado en la tiniebla, simbolizando con ello la esencia invisible e incorpórea–, habiéndolo explorado todo de todas las maneras, trataba de ver el bien único y muy deseable. Pero como no encontraba nada, ni siquiera una idea que tuviera alguna semejanza con lo que esperaba, después de haber rechazado toda enseñanza venida de las otras cosas, buscó la ayuda de aquel mismo a quien

[267] Metáfora utilizada también por San Pablo: «Ahora vemos en un espejo, mas entonces veremos cara a cara: hoy conozco en parte, mas entonces conoceré como soy conocido» (I Cor., XIII, 12). Tal argumento será desarrollado con amplitud siglos más tarde por Nicolas de Cusa.

[268] También en esto Filón anticipa las descripciones del estado de vacío del alma que alcanza su expresión más conocida en la *noche oscura del espíritu* de San Juan de la Cruz.

buscaba, diciéndole: "Muéstrate a mí para que te vea claramente"» (*Post*., 7-8). Tal *ousía* tenebrosa a modo de noche oscura de los *sentidos* y del *alma*, es la última gran prueba que el iniciado ha de sortear para vaciarse de impurezas materiales y dejar paso a la presencia de Dios. En uno de sus más notable párrafos, Filón afirma que: «Moisés desea insaciablemente ver a Dios y ser visto por él, de suerte que le pide que le muestre claramente su realidad difícil de comprender, para cambiar sus incertidumbres por una fe firme. E impulsado por su fervor, no descansa en su búsqueda, y aun cuando sabe que ama una cosa difícil de conseguir o, mejor, inaccesible, sigue en su empeño. Penetra entonces en la tiniebla en la que se encuentra Dios, es decir, en las nociones ocultas y sin forma sobre el Ser. En efecto, la causa no está ni en el tiempo, ni en el lugar, sino que trasciende el tiempo y el lugar… Así es como el alma amiga de Dios, cuando busca lo que es el Ser en su esencia desemboca en una búsqueda invisible y sin forma. Y de ahí es de donde le viene el mayor de los bienes, a saber, el que comprenda que el Ser de Dios es incomprehensible a toda criatura y el que vea precisamente que es invisible» (*Post*., 13-15)[269].

En suma, la unión mística del hombre con Dios implica una *visión* sin formas, ni pensamientos que, por eso mismo, se encuentra fuera de los condicionamientos del espacio y del tiempo, es decir, en la *tiniebla sagrada*. O dicho en otros términos, en una Nada que implica la total ausencia de sentido de individualidad. Sólo cuando el contemplativo acepta confiado y sin reservas su hundimiento y entrega total y absoluta a esa tiniebla o nube sagrada, es posible ver la luz que dentro de ella se esconde. Es allí donde puede verse la Luz divinal o escucharse la "risa" insonora de Isaac.

[269] Si bien, el conocimiento del Logos es superior al conocimiento de las potencias, por otra parte, es inferior a la aprehensión de la *ousía* en la tiniebla: «Es bueno desear ver al Ser, y si no se puede, al menos su imagen, el Logos santísimo» (*Conf*., 97). Así «el Logos, intérprete de Dios, es el Dios de nosotros los imperfectos; mas el primer Dios es el Dios de los Sabios y de los perfectos» (*Leg*., III, 207). De esta manera Filón parece graduar jerárquicamente los estados meditativos y contemplativos desde las Potencias, el Logos, la *Ousia* tenebrosa, hasta el Ser.

LA CIENCIA Y ARTE DE LA MEDITACIÓN EN EL CRISTIANISMO

"De la contemplación suele saber más un pastor pascual y una viejecita que hombres muy doctos, que no tienen experiencia" (Antonio de Rojas, *Vida del espíritu*, Madrid, 1628, p. 107. Aviso 7º).

I.- ¿QUÉ ES LA CONTEMPLACIÓN?

Para la tradición cristiana medieval, la contemplación es una *experiencia* inmediata de Dios debida al influjo especial del Espíritu Santo. Ha sido definida como "la ciencia de ignorarse a sí mismo en el éxtasis de Dios" (*Filocalia*[270], Diádoco, *Definiciones*, 5). Se trata de una *ciencia mística* (del verbo griego *myein*, "enmudecer", de donde *mystikós*, "silencioso", "mudo"), no sólo en el sentido de que es una "ciencia escondida, porque en el secreto escondrijo del corazón la enseña el divino Maestro, que para sí sólo quiso reservar este magisterio"[271], sino además, porque implica el *enmudecimiento* de la mente y desapropio de los pensamientos, dado que "La oración sin pensamientos es la más alta inteligencia del intelecto" (*Filocalia*, vol. I, Nilo el asceta, *Discurso sobre la oración*, 35). Se trata de teología *mística* pues, como aclara San Juan de la Cruz, «La contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman teología *mística*, que quiere decir sabiduría de Dios secreta, porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe. Y por eso la llama San Dionisio rayo de tiniebla»[272].

---

[270] La primera *Filocalia* fue una selección de textos de Orígenes realizada por San Basilio Magno y San Gregorio Nacianzeno. Posteriormente se dio ese nombre a una recopilación de textos de más de treinta autores cristianos orientales de los Padres del Desierto desde el siglo IV hasta autores bizantinos del siglo XIV. Esta *Filocalia* fue publicada en Venecia, 1782, con la colaboración de Nicodemo el Hagiorita, monje del Monte Athos (1749-1809) y el obispo Macario de Corinto (1731- 1805). La edición completa en castellano está publicada en 4 volúmenes por Plaza edición, Buenos Aires, 1998-2006.

[271] Juan Bretón, nacido en torno al año 1560, escribió *Mistica Theologia*, Madrid, 1614, L. IV, p. 110v.

[272] San Juan de la Cruz, *Cántico*, prólogo, *Subida*, II, 8.

En efecto, es secreta porque trata de una ciencia que enseña a encerrarse o recogerse dentro de sí[273]; a "desechar los remos de todo el entendimiento, de todos los cinco sentidos y toda cosa tomable"[274]; a "encerrarse en lo muy más interior de su encerramiento, donde se suelen hallar las cosas secretas de la divinidad"[275]. Precisamente "los contemplativos, porque saben los secretos de Dios y entran en su recámara, son llamados amigos de Dios"[276].

Pero, por otro lado, es una ciencia o arte que enseña a trascender el intelecto. Dado que la contemplación "es la unión del intelecto con Dios; ¿en qué estado necesita pues el intelecto encontrarse para poder tenderse hacia el Señor, sin darse vuelta, y conversar con Él sin ningún intermediario (como el pensamiento)?" (*Filocalia*, vol. I, Nilo el asceta, *Discurso sobre la oración*, 3). Siendo «un secreto e interior lenguaje con que el alma se comunica con Dios», tal diálogo requiere sosiego y paz interior de mente de modo que «si Dios les quisiere hablar, no los halle tan ocupados en hablarlo todo ellos, que calle Dios» (San Juan de Ávila[277], *Carta* 1). La contemplación perfecta acontece cuando no hay apropiación de la información que proviene de los sentidos y de los pensamientos; "Si Moisés, tratando de acercarse a los arbustos que ardían, no pudo hacerlo hasta tanto no se hubo quitado el calzado de los pies, tú que quieres ver a Aquel que supera todo sentido y todo pensamiento, y conversar con Él, ¿cómo no te desprenderás de todo pensamiento?" (*Filocalia*, vol. I, Nilo el asceta, *Discurso sobre la oración*, 4). Incluido el pensamiento de querer contemplar a Dios; "Todos tus ejercicios has de ordenar para amar de veras a tu Dios y no por alcanzar noticia de Dios, parando en sólo su conocimiento"[278], porque una cosa es

[273] Bernardino de Laredo (1482-1540), *Subida del Monte Sión*, III, c. 31. Ha sido editada por la BAC, Madrid, 1998.
[274] Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, III, c. 7.
[275] Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, III, c. 11.
[276] Diego de Estella (1524-1578), *Vanidad del Mundo*, Madrid-Navarra, 1980, p. 231.
[277] San Juan de Ávila (1500-1569), Obras Completas, BAC, vol. IV, Madrid, 2003.
[278] Diego de Estella, *Vanidad del Mundo*, p. 320.

pensar que se contempla a Dios y otra muy distinta, contemplar, pues esto último implica desapego o incluso, cuando la contemplación es *perfecta*, ausencia de pensamientos, es decir, atención pura. Para Francisco de Osuna, la oración de contemplación «consiste en una atención intensísima a solo Dios, sin rodeo alguno de pensamientos…»[279].

Por eso también algunos místicos denominan la contemplación como ciencia amente, loca o irracionable. Así la define Fray Juan de los Angeles[280] (1536-1609) porque en ella cesa todo discurso y la razón no la alcanza. Por eso es *verdadera sabiduría*[281] dado que facilita un conocimiento directo e inmediato de Dios, alejado de todo error como el que puede proceder de la especulación. Se trata de un «conocimiento cuadrado», es decir completo y omniabarcante o por los cuatro costados[282]. Como Dios no tiene partes y, por tanto, es inaccesible por medio del conocimiento deductivo, el meditador debe utilizar otra forma de conocimiento directo y suprarracional.

Casiano (360-435) situaba la contemplación en la cima de las formas de oración y la calificaba como la «oración pura» por ser "el más alto estado de oración, formado por la contemplación de Dios y por una caridad ardiente como fuego» (*Inst.* 9,8). Esta "oración de fuego, de pocos conocida y ejercitada, no consiste ni en sonidos de la voz, ni en movimientos de la lengua, ni en palabras articuladas. El alma, sumergida en la luz de lo alto, no se sirve ya de lenguaje humano, siempre efímero y limitado" de modo que "arrebatando la mente a alturas tan vertiginosas que, vuelta en sí, no es capaz de recordar lo que le ha sucedido... y se

[279] Fr. de Osuna, *Segundo Abecedario* (Sevilla 1530), letra R, c.2.
[280] Autor de *Triunfos del amor de Dios* (1589-1590), *Diálogos de la conquista del reino* (1595), *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma* (1600), *Consideraciones espirituales sobre el libro del Cantar de los Cantares* (1607), entre otros.
[281] Fray Juan de los Angeles, *Triunfos del amor de Dios* (Medina 1589-90) parte 1.ª, c.18 y 15.
[282] Juan de los Angeles, *Manual*, p. 579-580 y 597; B. de Palma, *Vía Spiritus*, c. VIII. La misma metáfora del "conocimiento cuadrado" o exento se encuentra en B. de Palma, *Via Spiritus* (edit. en Sevilla en 1532), cito por la edición de Salamanca (1541), fol. 116.

me abren vistas insospechadas sobre misterios profundos e ignorados" (*Inst.* 10, 10).

También se denomina oración o *meditación de recogimiento* porque, como explicaba el jesuita Francisco Arias, "los pensamientos y deseos que el alma tenía repartidos en diversas cosas los aparta dellas y los convierte y recoge en Dios, pensando solamente en El…; el pensamiento y amor que tenía repartido en diversas cosas aunque buenas, lo quita dellas para dárselo todo a su Dios que se lo pide". Y se dice *oración de silencio espiritual* "porque el hablar del ánima es el pensar… y cuando deja de pensar otras cosas, y se quieta mirando solamente a Dios, y escuchándolo entonces el ánima está en silencio…"[283] a resguardo de la agitación de los deseos y del bullicio de los pensamientos. El que práctica el recogimiento es como una tortuga, caracol o "un erizo, que viéndose acosado por los perros de caza [los pensamientos], para librarse de ellos se hace un ovillo, recogiéndose en sí de tal modo que los perros que le cercan ni ven pies, ni hallan de dónde asir, sino espinas; y yendo a morder de ellas se hallan heridos y tienen por bien de irse"[284].

Tal *recogimiento* no es inmovilidad pues, como aclaraba San Francisco de Sales, «El reposo del corazón no está en permanecer inmóvil, sino en no tener necesidad de nada; no se encuentra en no tener movimiento, sino en no tener necesidad de moverse… los espíritus bienaventurados tienen siempre reposo en sus movimientos y movimientos en su reposo; sólo Dios tiene reposo sin movimiento, porque es acto soberanamente puro y sustancial. El ánimo, el corazón santo se acerca al Inmóvil y lo busca no para encontrarlo, sino para encontrarlo siempre. En cambio, los espíritus perdidos tienen un movimiento eterno sin mezcla de quietud» (*Tratado del amor de Dios*, V, 3).

El cristianismo oriental denomina al recogimiento *sobriedad del corazón*, porque "La sobriedad es un método espiritual que, si

[283] Francisco Arias, S. J., *Tratado de la oración mental*, Valencia, 1588, p. 215.
[284] Antonio de Rojas, *Libro intitulado Vida del espíritu*, Madrid, 1628, cap. 11, p. 65.

es duradero y se lleva a cabo voluntariosamente, con la ayuda de Dios, libera a todo hombre de pensamientos pasionales y de palabras y obras malvadas, y en la medida que es posible, dona el conocimiento seguro de un Dios incomprensible, así como la interpretación de los misterios divinos y secretos… *Bienaventurados los puros de corazón porque verán a Dios"*[285] (*Filocalia*, vol. I, Hesiquio[286], *Discurso sobre la sobriedad*, 1).

En suma, la contemplación, es una atención pura y desprovista de todo lo que no es Dios[287], es decir, fijada exclusivamente en el centro del alma (Dios) y no en la circunferencia (la Creación) pues el centro del hombre "es el más oculto secreto y el más abscondido encerramiento"[288]. También ha de ser *cuadrada,* es decir, contemplando a Dios por igual en todas partes, en lo profundo, alto, ancho y largo, "porque es una simplísima igualdad"[289]. Finalmente, ha de ser alentada, o por amor de conocer-Le o de conocerse[290], y humilde[291].

II.- FINALIDAD DE LA CONTEMPLACIÓN

Todo hombre posee en su interior un sentido de eternidad que le lleva a buscar una paz o felicidad estable. Solo unos pocos comprenden que esa paz no puede ser satisfecha por los objetos creados, de modo que encaminan su búsqueda hacía lo transcendente. Dentro de la *Historia Sagrada* del judaísmo y del cristianismo el episodio del jardín del Edén es el que mejor refleja esta situación anómala de la Humanidad. El hombre gozaba de la amistad y presencia de Dios en el Paraíso hasta que, al comer el fruto prohibido del Árbol del Bien y del Mal, fue arrojado al mundo de la dualidad. La nostalgia del Paraíso impulsa al hom-

[285] Mt 5, 8.
[286] El autor de *Discurso sobre la sobriedad* no es el conocido Hesiquio, que fue presbítero de la Iglesia de Jerusalén y que murió en el 433, sino otro Hesiquio, no identificado aún, que habría sido un higúmeno de un monasterio en el Monte Sinaí entre los siglos VIII y X.
[287] Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, III, c.25.
[288] Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, III, c. 32; II, c. 39.
[289] Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, III, c. 39.
[290] Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, III, c. 3.
[291] Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, III, c. 35.

bre a intentar recuperar ese estado perdido mediante un método o vía ya probado y suficientemente contrastado durante generaciones por otros buscadores. A estos efectos, como explicaba el benedictino García Jiménez de Cisneros, "vacar a la contemplación" se reveló como el método más adecuado[292]. En última instancia, somos *dioses* y lo hemos olvidado, por lo que "El alma aspira en Dios como Dios en ella por modo participado…, dado que Dios la haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación… De donde las almas esos mismos bienes poseen por participación que él por naturaleza; por lo cual verdaderamente son dioses por participación" (San Juan de la Cruz, *Cántico*, 39, 4). Y como somos Uno en Dios, esa misma naturaleza divina pugna por llamar nuestra atención cuando no atendemos su reclamo; "¡Oh almas creadas para estas grandezas… ¿Qué hacéis? ¿En qué os entretenéis?... Pues para tanta luz estáis ciegos y para tan grandes voces sordos, no viendo que en tanto que buscáis grandezas y glorias os quedáis miserables y bajos, de tantos bienes hechos ignorantes e indignos!» (San Juan de la Cruz, *Cántico*, 39, 7).

Contra la errónea opinión del común de la gente, la práctica de la meditación o de la contemplación no tiene por finalidad el apartar al hombre de su entorno para que viva recluido en un monasterio. La práctica de la contemplación no consiste en la materialidad de retirarse detrás de "tapias ni cercas de cal y canto, sino en ataduras y ligaduras de amor con que, obligada mi alma a bus-

[292] Debemos al benedictino García Jiménez de Cisneros (1456-1510) la publicación de *Directorio de las horas canónicas* y el *Exercitatorio de la vida spiritual* (*Obras completas*, Alicante, 2007). Mientras que el tema del *Directorio* es la oración vocal y comunitaria, el *Exercitatorio* trata de la oración mental personal; cómo meditar, a qué hora, qué temas hay que considerar, los afectos que deben brotar del corazón. Para ello invoca el magisterio de Aristóteles, Valerio Máximo, Séneca, San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín, Casiano, San Benito, Casiodoro, San Gregorio Magno, Dionisio Areopagita, San Bernardo de Claraval, Ricardo de San Víctor, Tomás de Kempis, Juan Gerson, etc. Uno de los méritos de Cisneros es el de haber escrito en lengua vulgar "para los simples devotos y no para los letrados soberbios", a pesar de que en el siglo XV y XVI no escribir en latín se consideraba una novedad peligrosa. Por tal motivo el *Ejercitatorio* figuró en el *Índice de libros prohibidos* publicado por el inquisidor general Gaspar de Quiroga en 1583. García Jiménez de Cisneros mantuvo gran amistad con Fray Juan de San Juan de Luz, abad de Monserrat y autor del *Tratado del Espíritu Santo.*

car a su Dios, se determina a buscarlo dentro de sí en lo más secreto y escondido de su propia alma"[293]. Con independencia de la forma de vida de cada uno, la contemplación persigue que el mundo externo no sea un obstáculo para el trato con Dios[294]. El objetivo de la contemplación es que el "hombre entre en sí mismo y llegue al conocimiento de su alma y de sus potencias, de su belleza y de sus máculas. Con ello veréis la nobleza y dignidad que pertenecen por naturaleza al alma desde su creación, y la abyección y miseria que son el resultado de la Caída. Y de esa visión surgirá un gran deseo de recuperar la dignidad y nobleza perdidas"[295]. Verificar mediante la contemplación que uno mismo está más allá de la mente o de los pensamientos supone *verse* ab-suelto de los condicionamientos materiales y mentales. "Como dice San Máximo, el espíritu que obtiene la inmediata unión con Dios, es capaz, antes de cualquier otra cosa, de ser libre y estar vacío de todo pensar y ser pensado. Pero cuando destruye esta capacidad, en cuanto piensa en algo que viene después de Dios, se demuestra que con ello queda interrumpida esa unión que va más allá del pensamiento… El espíritu puro llega, a través de la unión con su origen, a una condición que va más allá de todo pensamiento, en cuanto el pensamiento ha renunciado a los diversos movimientos y hábitos que están fuera de la causa de ese ser, y sólo permanece ligado todavía al origen y se abre a esa paz indescriptible, que está más allá del pensamiento y que es puesta en acto por el silencio. Ninguna palabra ni reflexión puede decirlo, sólo quien lo ha experimentado puede comprenderlo. El signo de quienes han sido encontrados dignos de este goce que va más allá del pensamiento es fácil de distinguir y patente para todos: es un alma pacificada que se ha vuelto indiferente a las cosas de este mundo" (Ignacio y Calixto, *Centurias* 70[296]).

La contemplación es la puerta a otros estados del Ser o, como dirían los antiguos cristianos, el medio para adentrarse en los

[293] Juan Bautista de la Concepción (1561-1613), *Obras*, T. II, p. 197.
[294] Juan Bautista de la Concepción, *Obras*, T. II, p. 163.
[295] Walter Milton, monje agustino del siglo XIV que escribió *The Ladder of Perfection* (Escala de perfección. Citamos por la edición publicada en Harmondsworth, 1988, I, 42.
[296] Calixto e Ignacio, *Cien consejos o Centuriae*, que cito por la edición de Buenos Aires, 1990.

misterios divinos. Cuando uno se desapega de "la mente y los pensamientos, sin estar ocupado ni ligado por otra cosa ni otro pensamiento, sino como forzándose de algún modo, el Señor lo hace partícipe de los misterios divinos, con mucha santidad y pureza, y se ofrece a sí mismo como alimento celeste y bebida espiritual" (Macario, *Hom*. XIV, 3). El objetivo más importante de la meditación *sin pensamientos* o *sin objeto* (es decir, la contemplación) es recuperar un estado espiritual más allá de la pluralidad que trascienda el estado de la dualidad (espacio-tiempo, bien-mal, placer-dolor, etc.). Se trata de alcanzar la paz, la visión de Dios, el sentido de eternidad, etc. o, utilizando símbolos específicos de la tradición judeo-cristiana; regresar al Paraíso perdido, recuperar la compañía, amistad o presencia de Dios, entrar en la Jerusalén Celeste, coronar la subida del monte Sión, etc.

III.- DIFERENCIAS ENTRE MEDITACIÓN Y CONTEMPLACIÓN

La mística cristiana distingue tradicionalmente entre meditación y contemplación. Mientras que la primera es una forma de oración mental o autoindagación mediante pensamientos, en la contemplación, por el contrario, se persigue el mayor alejamiento posible de los deseos y pensamientos e incluso la supresión de toda forma discursiva.

Para el monje franciscano Bernardino de Laredo, la *meditación* es una forma de oración activa que consiste en ir "discurriendo sin quietud"[297] empleando diversos temas de reflexión cuya finalidad es ablandar el vanidoso caparazón del propio meditador hasta que comprenda la futilidad de su soberbia y pueda *pasar* a la contemplación. En el siglo XIV, Walter Milton afirmaba que "con la meditación reconoceréis vuestra miseria, vuestros pecados de soberbia, avaricia, gula y lujuria, los movimientos malos de envidia, ira, odio, melancolía, rabia, amargura, ocio-

[297] Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, III, c. 35; III, c. 8 insiste en que hay que "desechar todo pensamiento que nos pueda distraer, aunque venga con razón".

sidad e irrazonable depresión. Veréis vuestro corazón lleno de insulsa vergüenza y aprensión por las necesidades de vuestro cuerpo y por lo que el mundo piensa de vos. Todos estos movimientos rebullirán en vuestro corazón como agua turbia en una fuente sucia. En la meditación veréis también las virtudes que deberíais tener: humildad, amabilidad, paciencia, justicia, fortaleza, templanza, pureza, paz, moderación, fe, esperanza y caridad. Es en la meditación donde las veréis en su bondad, belleza y valor. Y mediante la oración llegaréis a desearlas y finalmente a obtenerlas, y sin eso no podréis llegar a ser contemplativa. Job dice: «*In abundantia igredieris sepulcrum*» (Job 5, 26), es decir, con la abundancia de las buenas obras corporales y de las virtudes espirituales entraréis en vuestro sepulcro, es decir, en la quietud de la contemplación" (*Escala de perfección,* I, 15).

Por el contrario, la *contemplación,* al no necesitar de pensamientos ni raciocinios, es una forma de oración más descansada y simple porque el silencio mental no pretende conocer ni reflexionar sobre nada, ni ocuparse de ninguna otra cosa más que de esperar con paciencia y perseverancia la gracia de Dios; "la contemplación es oficio tácito y quietísimo de la sola voluntad, ocupada en solo Dios, reconociendo su amor, sin conocer nada de él, con tan estrecha quietud, que no se sabe menear, mas que sin saber desea, a manera de niño que antes que tenga conocimiento de su madre, pide holgar en su pecho, siendo aquesta petición en muy tácito silencio"[298]. En los siglos XV y XVI, el sacerdote toledano Gómez García recogía la tradición contemplativa medieval al distinguir imaginación, meditación y contemplación. La primera "por cualesquiera cosas apartadas y desviadas vaga de acá e allá, paso a paso, perezosamente…. La segunda con mucha industria e diligencia del ánimo procede e va por cosas altas e ásperas…; mas la tercera por lijero vuelo de maravillosa lijereza es traída en cerco, doquiera la atrae el arrebatamiento del espíritu... La imaginación va gateando; e la meditación no corre mucho; mas la contemplación todas las cosas vuela en cerco… En la

[298] Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, III, c. 35; III, c. 8 insiste en que hay que "desechar todo pensamiento que nos pueda distraer, aunque venga con razón".

imaginación hay evagación; en la meditación hay buscamiento de razón; en la contemplación hay admiración… La imaginación es por parte de sí misma; la meditación por parte de la razón, la contemplación por parte de la inteligencia"[299].

La *meditación discursiva* o *reflexiva* es una forma previa, necesaria y útil, pero menos perfecta de interiorización porque "La divinidad es del todo incogitable, de donde se ha de entender que este nuestro entendimiento puede poco aprovechar, antes impide muy mucho en esta negociación"[300]. Ese no-entender o estado de desapropiación o desalojo de los deseos y pensamientos tiene la virtualidad de dar espacio necesario en el alma para que sea colmada[301].

Por tanto, en la medida en que el pensamiento implica una forma mediata, indirecta o subalterna de conocimiento (un sujeto pensante frente a objetos pensados), sólo puede proporcionarnos un conocimiento objetivado de Dios. Y al convertir a Dios en un objeto, una idea o concepto mental, el meditador no hace más que alejarse de El; "No te ates, como algunos, a oraciones vocales ni obligatorias, ni aun a las mentales, aunque te parezca muy importante, ni aun a las que aquí te damos escritas, si te han de poner en cuidado y perturbar tu libertad, porque Dios quiere le des el corazón todo desembarazado y puro"[302]. Las oraciones mentales y demás prácticas espirituales activas son beneficiosas en la medida en que ablandan o debilitan el sentido de individualidad. La contemplación y perfecta quietud, además, posibilita que el buscador vea cómo sus actos y pensamientos son pura "nada" ante el conocimiento mediato y directo. Por eso, místicos como Jan van

[299] Gómez García, *Carro de dos vidas* (Sevilla 1500, Madrid 1988, FVE), p. 129-130.
[300] Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, III, c. 7.
[301] Así, el alma es *tocada* "como con rayo que rasga la nube o repentino relámpago… es algunas veces tocado con no sé qué movimiento, y siente el tocamiento, mas no ve ni entiende al que lo toca; y son dichas en el interior unas palabras sin sílabas, que no basta para poderlas contar el que las siente; pero no puede dudarlas, porque dentro de él está el que esto te solicita y toca las entrañas con una íntima operación", Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, III, c. 8.
[302] Antonio de Rojas, *Vida del espíritu*, p. 15, p. 77.

Ruysbroeck[303] (1293-1381) han dado testimonio de que la contemplación es una forma de conocimiento superior a los demás modos de saber[304]. No se trata de un ejercicio psicológico o mental. Se trata de desarrollar una facultad latente en todo ser humano, un poder superior a la razón y a todas las formas de meditación discursiva. De ahí que los grandes místicos aconsejan pasar más tarde o más temprano de la meditación (pensamientos) a la contemplación (sin pensamientos): "Aunque es opinión de doctores místicos que al principio, los nuevos en el camino espiritual no se han de pasar de la meditación a la contemplación hasta que Dios los saque y tire a ella… con todo estoy inclinado a la doctrina de algunos doctores y me parece muy bien que dicen haber experimentado en muchos nuevos que estaban bien metidos en el mundo, los cuales luego al principio, sin discursos y meditaciones, puestos en la contemplación de Dios, en pocos días han sido de El favorecidos y *como por un atajo* sin trabajo son idos a donde no llegaran en muchísimo tiempo por el camino de la meditación"[305].

Por supuesto que, como diría Bernabé de Palma, "los contemplativos no deben menospreciar a los activos" (*Via Spiritus*, 3,1) incluidos los que se entregan a la meditación discursiva, pues, en todo caso, el viento del Espíritu Santo sopla donde quiere y "El que crea estar en pie, mire no caiga"[306].

IV.- LA CONTEMPLACIÓN ES ACCESIBLE A CUALQUIER PERSONA

Conviene disipar el equívoco generalizado que hace de la práctica contemplativa una actividad exclusiva de monjes que vi-

[303] Jan van Ruysbroeck (1293-1381) nació en Ruysbroeck, cerca de Bruselas. Ordenado sacerdote, se retiró al eremitorio de Groenendael donde instauró la regla agustiniana. Allí escribió muchas de sus obras como *El espejo de la salvación eterna*; *El libro de los siete cierres*; *Los siete escalones de la escala de amor espiritual*; *Las doce virtudes*; *El Reino de los amantes de Dios*; *El adorno de las bodas espirituales*; *La piedra brillante*. Sirvió de inspiración a Tauler y Groote.
[304] Jan van Ruysbroeck, *Adorno de las bodas espirituales*, Barcelona, 1943.
[305] Antonio de Rojas, *Vida del espíritu*, cap. 12, p. 67 ss.
[306] San Pablo, 1 Cor 10, 12.

ven retirados, o de élites formadas en torno a los monasterios y seminarios. Ciertamente, no se trata de una actividad intelectual o que requiera de cierto nivel cultural. Por el contrario, ya los propios contemplativos previenen, por inútil, contra el acercamiento meramente intelectual o mental a la contemplación; "Ruégote que no juzgues ni juegues de entendimiento hasta que lo hayas experimentado, que estoy cierto que con la luz de la experiencia quedarás tan desengañado y aficionado al ejercicio, que le darás el alma, que será dársela a Dios"[307]. Por el contrario, la contemplación, en cuanto impulso o anhelo del alma, está presente en toda persona y sus beneficios son accesibles con independencia de la actividad o labor que desempeñe. A comienzos del siglo XVII Antonio de Rojas afirmaba de la práctica contemplativa que "suele saber más un pastor pascual y una viejecita que hombres muy doctos, que no tienen experiencia"[308]. Según San Juan de Ávila, siendo la contemplación "negocio de gracia, El lo da a quien le parece, sin diferencia de lugar ni de personas; y ansí da *aliquando* en la plaza lo que niega en la celda, y al jornalero a veces lo que no al monje"[309]. Por ser la contemplación amor, más que conocimiento, puede llegar a este estado toda persona "Aunque sea un labrador o una simple vejezuela, puede ser en aquesta alta sabiduría prestamente levantado en gran discípulo, según que pluguiere a Dios darle de aquella sabiduría en grande cuantidad o en pequeña, según la preparación que cada uno hiciere, ca si no se apareja, ni hace lo que es en sí, nunca vendrá a esta sabiduría"[310].

A estos efectos, la ciencia adquirida mediante las lecturas o el estudio puede ayudar mucho a los que "dessean venir a la altura de la contemplación"; pero a menudo se convierte en un serio obstáculo, "no por razón de sí misma, mas por ocasión del hinchamiento que della viene"[311]. La contemplación "mejor se alca-

[307] Antonio de Rojas, *Vida del espíritu*, Madrid, 1630, prólogo al pío lector.
[308] Antonio de Rojas, *Vida del espíritu*, p. 107 v. Aviso 7º.
[309] San Juan de Ávila, *Pláticas espirituales* 3, OC., III, p. 400. San Juan de Ávila conoció a fondo la mística del recogimiento presentada en *Sol de contemplativos* (1514), traducción hispanizada de la *Mística Teología* de Hugo de Balma, y codificada en *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna (1527).
[310] García Jiménez de Cisneros, *Exercitatorio de la vida espiritual*, p. 123.
[311] *Exercitatorio de la vida spiritual* 31, 16-19 y 41-44.

nça por buena y simple humildad que por gran literatura". Resulta "imposible a la verdadera contemplaçión venir por otro camino, salvo por el camino de la humildad"; por eso "a muchos letrados ninguna cosa assí les cerró el camino de venir a ella como no se humillar" (*Filocalia*, vol. I, Marcos el asceta, 86[312]).

V.- LOS INICIOS DE LA MEDITACIÓN EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

La meditación contemplativa no es un fenómeno específicamente cristiano. El propio Concilio Vaticano II ha reconocido el valor de considerar «atentamente el modo de aplicar a la vida religiosa cristiana las tradiciones ascéticas y contemplativas, cuya semilla había Dios esparcido con frecuencia en las antiguas culturas antes de la proclamación del Evangelio» (*Ad Gentes*, 18). En efecto, las prácticas contemplativas ya aparecen en el brahmanismo, el jainismo, el budismo, en el mundo grecorromano, el judaísmo, etc. La India conoce las prácticas contemplativas al menos desde el tercer milenio antes de Cristo tal y como lo atestiguan los sellos prearios de Mohenjo-Daro (Pakistán occidental) en los que aparece un asceta sentado en la postura del loto (*padmasan*a). De hecho, la India *ha sido la tierra de la contemplación por excelencia* y una de las primeras civilizaciones que ha plasmado por escrito el resultado de sus experiencias metafísicas y devociones espirituales (los *Vedas,* los *Upanishads*, etc.).

También el mundo helénico ha desempeñado un destacado papel en la configuración de los perfiles del monacato cristiano. Cuando en el año 323 a. C. murió en Babilonia Alejandro Magno, extensas regiones desde Egipto hasta Asia habían quedado abiertas a los países mediterráneos, y viceversa: Los los ascetas, anacoretas y «ginnosofistas» hindúes, los «sabios nudistas» o «vestidos de aire», se hicieron famosos en todo el ámbito de la

[312] Y continúa diciendo que "El que ha abandonado la práctica y se apoya solamente en la ciencia, tiene en sus manos un bastón de caña en lugar de una espada con dos filos (Hb 4, 12). Esto durante la guerra (interior) le perforará la mano –como dicen las Escrituras– lo penetrará[312] y le inyectará el veneno natural delante de los enemigos".

dador de la tradición del monacato copto, San Antonio, optó por vivir una vida retirada en el desierto, a sus seguidores también se les denominó eremitas o ermitaños (de *éremos*, desierto). De ahí surgieron una serie de voces derivadas del vocablo *mónos* (solo), como *monastérion* (vivienda del solitario), *monótes* o *monotikós* (vida solitaria). En relación con esto, uno de los primeros debates en el seno del cristianismo fue el de la pertinencia espiritual de la vida retirada. Algunas autoridades eclesiásticas estimaban que una vida retirada dedicada a la contemplación podía encubrir un acto de egoísmo que impedía la práctica de la caridad con el prójimo o una vida comprometida en remediar las injusticias y las desigualdades sociales. Esa disyuntiva fue resuelta en su momento de esta manera; "El mismo abba Antonio, investigando la profundidad de los juicios de Dios, rogó diciendo: Señor, ¿por qué mueren algunos tras una vida corta y otros llegan a extrema vejez? ¿Por qué algunos son pobres y otros ricos? ¿Por qué los injustos se enriquecen y los justos pasan necesidad? Entonces vino hasta él una voz que le respondió: Antonio, ocúpate de ti mismo, pues eso es el juicio de Dios, y nada te aprovecha el saberlo" (*Apothegmata Patrum*[323] Antonio, 2). Es decir, primero ocúpate de ti mismo, cumple el deber de conocerte a ti mismo, porque sólo así podrás comprender el sentido de los acontecimientos y decidir si puedes intervenir en ellos. En otro caso, el ignorante que se afana en ayudar a los demás corre el riesgo de añadir más confusión al sufrimiento ajeno.

Por otra parte, contrariamente a lo que pudiera creerse, el anacoreta no vivía aislado en el desierto sino que procuraban ubicarse cerca de otros ermitaños para visitarse y conversar sobre temas espirituales, pedir consejo y edificarse con el ejemplo. Tampoco dudaban en emprender lagos viajes para consultar sus problemas con algún famoso padre espiritual. La hospitalidad fue una virtud típicamente monástica[324]. De hecho, los aprendices re-

[323] La edición de J. B. Cotelier, *Ecclesiae graecae monumenta*, I, París 1677, 338-713, fue reimpresa por J. P. Migne en PG 65, 71-840. La versión sistemática traducida al latín fue reimpresa por J. P. Migne en PL 73, 851-1022.

[324] La redacción de estas primeras referencias históricas deben mucho a la obra de M. García Colombás, *La tradición benedictina; ensayo histórico*, vol. I, Zamora, 1989.

vos, se desarrolló también una tradición contemplativa de monjes que decidían vivir en cenobios (*koinó-bion*, vida común). Ciertamente, con esta forma de *fuga mundi* o alejamiento de la sociedad profana, el monje reactualizaba el Éxodo para regresar al Paraíso. La vida monástica era concebida como una imitación de la vida de los ángeles, una prefiguración de la vida futura. De entre ellos, el más destacado fue San Pacomio. Hacia el año 312-313, Pacomio llamaba a la puerta de un conocido ermitaño llamado Palamón que, acogiéndolo durante siete años, le enseñó las técnicas ascéticas de las vigilias nocturnas (a veces metido en una tumba), el ayuno, el rezo incesante y diario, y a trabajar de sol a sol, etc. Así, habiéndo aprendido los misterios de la vida contemplativa, fundó diversos cenobios en los que surgió lo que, para muchos, será el antecedente de las órdenes monásticas.

Paralelamente a la tradición copta, en los territorios comprendidos entre Siria y Mesopotamia se desarrolló una tradición contemplativa y ascética cristiana fuertemente influida por Persia (especialmente el maniqueísmo) y la India[326]. En contraste con los filósofos y gnósticos helenistas, los «atletas de la piedad» sirios y mesopotámicos se distinguen por una búsqueda individualista mediante un ascetismo que no repara en austeridades extremas. Entre estos ascetas contemplativos de fines del siglo IV y comienzos del V destacó «Macario» o Simeón de Mesopotamia.

Monjes como Jerónimo, Rufino, Casiano, etc. viajaron por Egipto y otras regiones de Oriente para beber directamente de la fuente primitiva. Allí profundizaron en la vida entregada a las prácticas ascéticas y contemplativas. Posteriormente, al instalarse

templación en los ocho famosos *logismoi*, que Casiano, su discípulo, llamará más tarde los «ocho vicios capitales»: 1) *gastrimargia* (gula, glotonería), 2) *porneia* (*fornicatio*, lujuria), 3) *philargyria* (avaricia), 4) *lype* (*tristitia*, tristeza), 5) *orgé* (ira, cólera), 6) *akedía* (*acedia*, desabrimiento, pereza), 7) *kenodoxia* (*cenodoxia*, vanagloria) y 8) *hyperephanía* (*superbia*, soberbia).

[326] La historiografía contemporánea suele prestar más atención a prácticas un tanto excéntricas como las de rodearse de un muro, vivir en los árboles (*dendritai*) o en lo alto de una columna hasta desfallecer (*stylitas*), permanecer siempre en pie, alimentarse sólo con hierbas y raíces (*boskoi*), etc. Lamentablemente no incide en la influencia capital que en el mundo antiguo, tanto occidental como próximo-oriental, han tenido otras doctrinas y prácticas más puras como la metafísica Vedanta Advaita o no-dual.

en los monasterios de Occidente, trasladaron y adaptaron la tradición contemplativa oriental a la mentalidad occidental[327]. De entre todos esos monjes destaca, por su influencia posterior, Casiano. De origen escita, llega hacia el año 415 a Marsella con una doctrina firme, copiosa y organizada[328]. De hecho, puede considerarse a Casiano como el autor de la única obra sistemática sobre la teoría monástica y la práctica contemplativa cristiana escrita en los siglos IV y V, dado que el *Asketicón* de San Basilio es desordenado y Evagrio Póntico escribió casi exclusivamente obras para iniciados. Las *Instituciones* de Casiano, compuestas entre los años 420-424, están formadas por dos obras diferentes: *Instituciones de los cenobios* y además *Los remedios de los ocho vicios principales*. Las *Instituciones* propiamente dichas tratan sucesivamente del simbolismo de la indumentaria del monje y, en general, del comportamiento del «hombre exterior»; las instituciones que describe son las de los monasterios de Egipto, Siria y Capadocia. Los libros 5-12 analizan sutil y exhaustivamente los ocho vicios capitales y sugieren sus correspondientes remedios.

No obstante, conviene tener en cuenta que la fuente principal de Casiano proviene de su maestro Evagrio Póntico, a quien no menciona jamás, dado que su obra estaba anatemizada, cuidando por eso mismo de cambiar los términos característicos de éste por otros más ajustados a la ortodoxia y apropiados a la mentalidad occidental. También disimula, bajo fórmulas bíblicas y citas de famosos Padres del yermo, su estrecha influencia de la filosofía pagana. Por ejemplo, no usa ni una sola vez el término *apátheia*, que sustituye por *puritas mentis*; convierte el vocablo *nous* en *cor*, la *anágnosis* en *meditatio*. En vez de acudir a la fácil traducción latina *impassibilitas*, acude a *tranquillitas mentis, cor perfectum, puritas cordis*, etc. Merced a tales cambios, pudo transmitir no sólo a la espiritualidad monástica de Occidente, sino a la espiritualidad latina en general, los elementos más fecundos de

[327] Una de las consecuencias de esta adaptación fue la aparición de las primeras "Reglas" monásticas por influencia de la cultura romana, acostumbrada a juridificar e institucionalizar los diferentes aspectos de la vida en sociedad y a potenciar la disciplina de la colectividad bajo la autoridad de los superiores.
[328] O. Chadwick, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge 1950; J.-C. Guy, *Jean Cassien: vie et doctrine spirituelle,* Paris 1961.

una tradición oriental que de otro modo no hubiera podido ser accesible. En última instancia, Casiano adaptó la doctrina de Evagrio para que sirviera a la tradición cristiana contemplativa occidental[329] que, por otra parte, tuvo sus propios derroteros y especificidades tan variadas como los fueron las diversas órdenes monásticas contemplativas.

VI.- LOS MÉTODOS CONTEMPLATIVOS

A lo largo de la historia, la tradición contemplativa cristiana ha influido y a la vez ha sido influida por otras tradiciones y corrientes místicas y religiosas. En lo que se refiere a los métodos contemplativos, lo primero que llama la atención es la discreción, por no decir secreto, que muestran los maestros contemplativos en sus escritos. Al profundizar en las obras de personajes como Santa Hildegarda, Santa Matilde de Magdeburgo, Santa Matilde de Hackeborn, Santa Gertrudis de Helfta, Jordán de Sajonia, Ulrico y Nicolás de Estrasburgo, Eckhart, Taulero, Suso, David de Augsburgo, Helvic von Germar, Ludolfo de Sajonia, Dionisio Cartujano, Ruysbroec, Groote, Kempis, Zupfen, Mombaert, Nicolás de Cusa, Federico von Spee de Langenfeld, Angel Silesio, van Esche, Blosio, etc. resulta desconcertante la escasez, por no decir ausencia, de reflexiones sobre el método contemplativo. Y aunque si bien es verdad que la mística y la contemplación son hasta cierto punto incompatibles con todo proceso o intento de racionalización, también queda la duda de hasta qué punto en buena parte de estos autores cristianos medievales o modernos no existía realmente método ni reflexión hermenéutica alguna. El propio Domingo de Soto confiesa que no acertaba a pensar en Dios si no era con el Evangelio delante y que sentía sana envidia de los que permanecían más de dos horas hincados de rodillas delante del altar porque él no podía hacerlo[330]. Y ya en el siglo XVII José Nájera (1621-1684), un capuchino autor del *Espejo místico,* lamenta el secular abandono de la contemplación incluso

[329] V. Codina, *El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano*, Roma 1966, p. 85 y ss.; *Giovanni Casiano e Evagrio Pontico. Doctrina sulla carità e contemplazione*, Roma 1936, p. 161.
[330] MHSJ, VIII, *Litterae Quatrimestres*, p. 308.

en las órdenes religiosas: «Cuando pregunto a mi confesor algo perteneciente a la oración mental, parece que le hablo en algarabía, según el embarazo que le causo»[331]. Lo cierto es que los métodos de algunas órdenes monásticas, si es que existían, nos son desconocidos: "Los observantes franciscanos de Villacreces y los benedictinos vallisoletanos practicaban sistemáticamente la oración mental metódica a mediados del siglo XV. No conocemos el método preciso. La llamaban «habitual»"[332]. Por otra parte, resulta significativo que incluso un paladín de la contemplación cristiana tardomedieval como el padre Osuna reconociera que fue introducido en ese arte por personas aparentemente "profanas"; "Me contó en gran secreto un viejo a quien yo confesaba, el cual hacía más de cincuenta años que se ejercitaba en estas cosas…"[333]. El propio Osuna añada en su *Tercer Abecedario* que no desdora a la mística del recogimiento el que fuera practicada por un filósofo y un hebreo (alusión a Plotino y Abulafia[334]), lo que suponía un reconocimiento implícito de la universalidad de la ciencia y arte contemplativas. En el caso concreto de la mística hispana[335], pueden citarse como fuentes principales a Dionisio Areopagita, San Agustín, San Jerónimo, San Basilio, San Benito, San Gregorio Magno, San Bernardo, San Francisco de Asís, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Hugo y Ricardo de San Víctor, Joaquín de Fiore, el lionés Hugo de Balma, Gersón, Santa Catalina de Siena, Gerardo Zutphen, Juan de Mombaert, etc.

[331] J. de Nájara, *Espejo místico* (Madrid, 1667), diálogo I, p. 5.
[332] Ernesto Pascual Zaragoza, "La práctica de la contemplación entre los monjes benedictinos reformados españoles durante los siglos XIV y XV", en *Nova et Vetera*, 2 (1976), pp. 183-199.
[333] *Tercer Abecedario* tr. 21, c. 4, p. 594. Tanto en *Tercer* (publicado en 1527) como en el *Cuarto Abecedario,* Francisco de Osuna recopila la doctrina y práctica de la vía contemplativa (también llamada del recogimiento) invocando la autoridad de místicos y teólogos de la Edad Media tales como Dionisio Areopagita, San Gregorio Nacianceno, Gerson, Ricardo de San Víctor, San Bernardo, San Buenaventura y otros autores.
[334] Fr. de Osuna, *Tercer Abecedario*, tr. 21, c.5, p. 599.
[335] Además de la bibliografía ya citada, puede consultarse con provecho L. Cognet., *La spiritualité moderne*, París, Aubier, 1966. Ángel L. Cilveti, *Introducción a la mística española*, Madrid, 1974. Manuel Morales Borrero, *La geometría mística del alma en la literatura española del Siglo de Oro*, Madrid-Salamanca, 1975. Guillermo Serés, *Literatura espiritual en los siglos de oro*, Madrid, 2003.

Entre los primeros textos que describen el método contemplativo hay que citar el *Tratado del Espíritu Santo* (1498) de Fray Juan de San Juan de Luz[336], vallisoletano que fue Abad de Montserrat y compañero de García de Cisneros, autor del *Exercitatorio* (1500). En 1513 se publicó en Barcelona *Arte de contemplar*, de un anónimo franciscano[337]. En 1514 San Juan de los Reyes de Toledo traduce e hispaniza el *Sol de contemplativos* del cartujo Hugo de Balma y en 1527, Francisco de Osuna codifica la mística del recogimiento en *Tercer Abecedario* y en el *Cuarto* o *Ley de amor* (1530). También es imprescindible la lectura de Alonso de Madrid (1480-1592), *Arte de servir a Dios* (Sevilla, 1521); Bernardino de Laredo (1482-1540), *Subida del monte Sión* (Sevilla, Cromberger, 1535); San Pedro de Alcántara (1499-1562); Diego de Estella (1524- 78), y Juan de los Ángeles.

Algunos de ellos han dejado en sencillas fórmulas pedagógicas los pasos esenciales de la vía contemplativa. Tales son «no pensar nada», «atento a solo Dios y contento», «Dios solo y alma sola», «puro amor», «solo amor», «atención atentísima a Dios…», «saber no obrar»,«*Entrar dentro de sí* », « *Bajar dentro de sí*», «*salir fuera de sí*». Otros, como Osuna en *Tercer Abecedario*, desarrollaron un extenso esquema que resumía el método del «recogimiento» a través de diez cualidades o pasos:

«1ª Recoge a los hombres que lo usan haciéndoles de un corazón y amor.

2ª Recoge al hombre a sí mismo, a dejar negocios distractivos, o a apocarlos y moderarlos.

3ª Recoge la sensualidad debajo del dominio de la razón.

4ª Induce al hombre a recogerse y morar en partes más retraídas y a salir muy de tarde en tarde.

5ª Hace que se recojan los sentidos.

6ª Recoge los miembros corporales.

7ª Recoge las virtudes al hombre que se recoge a él.

8ª Recoge los sentidos al interior del corazón.

[336] Dicho *Tratado* está publicado por la ed. Sanz y Torres, Madrid, 2010.

[337] *Hun brevísino atajo e arte de amar a Dios: Con otra arte de contemplar e algunas reglas breves para ordenar la piensa en el amor de Dios*, Barcelona, C. Amorós, 1512, 37 fols.; M. Andrés, *Los recogidos*, p. 64-70.

9ª Recoge las potencias del alma al centro, donde está impresa la imagen de Dios.

10ª Recoge en uno a Dios y al alma. Dios se recoge al alma como a casa propia, como si no tuviese cielos en que morar»[338].

Por su parte, Bernardino de Laredo señala cuatro grados de interioridad:

1º *Llegarse el alma a sí misma* o retraer la imaginación.

2º *Entrarse en sí misma* o acallar el entendimiento;

3º *Subir sobre toda potencia creada* para aquietarse sólo en Dios.

4º *Salir de sí*, en éxtasis, fuera de sí misma y muy entrada en el amor[339].

De manera semejante Santa Teresa de Jesús describe el proceso contemplativo en cinco grados:

1º *Recogimiento* o ingreso de las potencias en el alma, "como un erizo o tortuga cuando se retiran hacia sí" (Santa Teresa, *Moradas*, IV, 3).

2º Q*uietud* originada por la intuición de la presencia de Dios fundiendo la voluntad propia con la divina.

3º *Sueño de las potencias* una vez "cautiva la voluntad" (Santa Teresa, *Camino*, 31).

4º *Unión* derivada de la suspensión o anulación momentánea de las potencias, los sentidos interiores y exteriores.

5º *Unión extática*, es decir, suspensión completa de las facultades y sentidos, originada por la intensidad de la contemplación (Santa Teresa, *Vida*, 20).

Aunque pudiera suponerse que la cuestión del método es algo secundario o irrelevante lo cierto es que, al menos en los primeros pasos o etapas, los maestros del recogimiento recomiendan que observen ciertos consejos y que respeten ciertas reglas y procedimientos. A esta cuestión dedicaremos precisamente buena parte de las páginas que siguen.

[338] Fr. de Osuna *Tercer Abecedario Espiritual*, p. 244-247.
[339] B. de Laredo, *Subida del Monte Sión* (1538) (BAC, vol. 44), p. 432-439.

VII.- LA EXPULSIÓN DEL PARAÍSO

El hombre busca una felicidad estable que no encuentra en este mundo sometido a los factores del tiempo. Por un lado se ve incompleto y condicionado pero, de otra parte, intuye su vocación de eternidad. Su nostalgia de los orígenes le impulsa a buscar y recuperar la unidad o totalidad perdida. La tradicion judeocristiana simboliza este drama mediante el episodio de la expulsión del Paraíso. En efecto, el Paraíso terrenal simboliza una "morada" o estado espiritual frecuentemente descrito por la patrística y teología cristiana como inafectado por contingencias del mundo profano o exterior. El propio San Agustín explicaba que ni siquiera el Diluvio pudo afectar al Paraíso terrenal.

El Paraíso terrestre simboliza el centro del Mundo, es decir, el estado espiritual más perfecto del hombre entendido como ser individual, y puerta de acceso al Paraíso celeste. Por tanto, equivale a estar en la presencia de Dios o, más precisamente, dentro del corazón de Dios. Cuando el hombre se apartó de su centro original, quedó encerrado en la dimensión temporal, es decir, quedó privado del sentido de eternidad. Adán (la mente pura, es decir, no contaminada por la atención a objetos externos) convive felizmente con Eva (las puertas de los sentidos y los pensamientos) porque carecía del sentido de dualidad hasta que ésta le tienta a comer del fruto prohibido del árbol de la ciencia del bien y del mal (el paso del estado de no-dualidad al conocimiento dual que implica la aparición de la relación sujeto-objeto); «No comáis del árbol del conocimiento del bien y del mal, porque el día en que comáis de él moriréis de muerte» (Gen 2, 16-17), es decir, el hombre perderá la consciencia de su inmortalidad.

La pérdida de ese estado de pureza originaria les lleva a creerse seres aparte de Dios, de modo que ese sentido de individualidad (verse desnudos) les arroja fuera del Paraíso terrenal, es decir, al mundo de la apropiación de experiencias a través de la puerta de los sentidos. Allí Adán (la mente) y Eva (las puertas de los sentidos y el pensamiento) procrean a Abel y Caín, es decir, pueden optar entre comprender que los objetos externos son nada

y recuperar la unión con Dios (Abel significa "unión" o "nada"), o persistir en el error de considerarse seres autónomos con capacidad de apoderarse de las experiencias que proceden de los sentidos y el pensamiento (Caín significa "apropiación"). Aun cuando la muerte de Abel en manos de Caín pudiera representar la definitiva y funesta elección del hombre por la opción de la apropiación de los objetos, el alumbramiento de un tercer hijo de Adán y Eva, Seth ("estabilidad"), supone una nueva posibilidad de redención. De hecho, algunos textos explican cómo Seth consiguió entrar en el Paraíso y permanecer en presencia de Dios 40 años (como los 40 días de Noé en el Arca, las 40 noches de Moisés en Sinai, los 40 años del éxodo de los israelitas, los 40 dias de retiro de Jesús en el desierto, etc.) número que simboliza la reconciliación o el retorno al estado edénico de pureza primigenia (consciencia pura sin apropiación del pensamiento).

¿Qué representa el Árbol de la vida plantado en medio del Paraíso terrenal? De entrada, conviene observar que no hay un solo árbol sino dos (o, si se prefiere, un árbol con dos aspectos). Junto al Árbol de la vida situado en el centro del Paraíso, se encuentra el "Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal" (Gen. 2,9), que también está en medio del Jardín (Gen. 3,3). Por tanto, mientras que el árbol de la ciencia del Bien y del Mal tiene un sentido dual (su fruto contiene el mundo de los pares de opuestos, esto es, la pluralidad), el "Árbol de la Vida" representa el Axis Mundi, ajeno a la dualidad, es decir, la visión de la Unidad de la creación. La prohibición de comer los frutos del "Árbol situado en medio del jardín" se refiere claramente al "Árbol de la ciencia del Bien y del Mal" (Gen. 2,17), de modo que, incumplido el mandato divino y sobrevenida la "caída", esto es, cuando Adán conoce el bien y el mal y es presa de los factores del tiempo, entonces se aleja del centro, punto de la unidad primera a la que corresponde el "Árbol de la Vida". Ese centro resulta inaccesible al hombre caído mientras se considere autor de sus obras y pensamientos y persista su sentido de apropiación de objetos (Caín). Para volver al centro (sentido de la unidad) y recuperar el "estado primordial" o el "sentido de eternidad" hay que efectuar, por así decirlo, un camino "inverso"; hay que estabilizarse (Seth) en el desapego o desapropiación (Abel) de los deseos y pensamientos que provie-

nen de las puertas de los sentidos (Eva) y volver la mente o consciencia (Adán) hacia el Único (trascender los frutos del Árbol de la dualidad) que Es; YAHWEH.

Nicetas Stethatos (1005-1090) en su *De contemplatione paradisi* 1, 14-15[340] explica que el árbol de la vida representa tanto a Dios como al hombre divinamente impasible en estado contemplativo, mientras que el *árbol del conocimiento del bien y del mal* simboliza el hombre común envuelto en la continua miseria de verse sometido incesantemente a la alternancia del placer y del sufrimiento. "El árbol de la vida es el Espíritu Santo que mora en el hombre fiel, como dice Pablo: ¿No sabéis que vuestros cuerpos son el templo del Espíritu Santo que habita en vosotros? (1 Co 6, 19; Rm 8, 11). El árbol del conocimiento del bien y del mal es la sensación, que da frutos opuestos entre sí, y de naturaleza doble [placer y dolor]" (*De la contemplación del paraíso* 2,20). Por tanto, hay dos opciones, o volcar la atención sobre los objetos sensibles y confiar en que ellos nos reporten felicidad, o acceder a otra forma de conocimiento suprarracional (contemplación); "En dos modos salimos de nosotros: o por el desparramamiento de nuestros pensamientos somos atraídos hacia debajo de nosotros, o por la gracia de la contemplación somos elevados por encima de nosotros" (Papa San Gregorio Magno[341], *Mor. In Job.* II, 3).

El hombre está acostumbrado a creer que su estado normal y ordinario es el de "pensar" o "tener pensamientos" porque desconoce que su estado natural es "sin apropiación de pensamientos" o incluso, "sin pensamientos", es decir, pura consciencia. En cuanto uno observe atentamente sus pensamientos advertirá que él no piensa sino que "es pensado", es decir, que los pensamientos brotan en tropel al interpretar lo que los sentidos ven, oyen, tocan, gustan, olfatean... o tiñen con emociones derivadas de sus hormonas, condicionamientos culturales, genéticos, etc. "Somos muchos los que ignoramos que todos los pensamientos no son

[340] Nicetas Stethatos, *Opuscules et lettres*, editada por J. Darrouzès, *Sources Chrétiennes*, nº 81, Les Editions du Cerf, París, 1961.
[341] San Gregorio Magno, *Obras de San Gregorio Magno*, Madrid, 1958.

otra cosa que fantasías de las cosas sensibles y mundanas" (*Filocalia*, vol. I, Hesiquio, *Discurso sobre la sobriedad*, 154). Los pensamientos son un instrumento tan irrefrenable que ha llegado a tomar posesión de la mente. Basta con reparar en los propios pensamientos para comprobar que parecen brotar incesantemente y subsistir con total independencia de la voluntad humana.

Pero el problema no son solo los pensamientos en cuanto tales, sino la persistencia en apropiarse de la información que ellos procuran. Si no hay apropiación, la información es neutra de modo que los pensamientos acaban por ser como un eco lejano que finalmente desaparece permitiéndonos recuperar la simplicidad edénica originaria. "El principio y la causa de los pensamientos es la ruptura de la memoria simple y homogénea. Al convertirse de simple y homogénea en compuesta y diversa a consecuencia de la transgresión, perdió el recuerdo de Dios y corrompió sus potencias" (San Gregorio del Sinaí, *Capítulos* 60[342]). "El remedio para liberar esta memoria primordial de la memoria perniciosa de los pensamientos es el retorno a la simplicidad originaria… el gran remedio de la memoria es el recuerdo perseverante e inmóvil de Dios en la oración" (San Gregorio del Sinaí, *Capítulos* 61). O dicho con otras palabras, "El trabajo de los monjes es el mismo que el de Adán al principio, antes de su caída, cuando estaba revestido de gloria y conversaba familiarmente con Dios y habitaba aquel lugar donde toda bienandanza tiene su asiento. ¿Es que le van a la zaga los monjes a Adán cuando, antes de su desobediencia, fue puesto por Dios para cultivar el Paraíso? Ninguna preocupación mundana atormentaba a Adán, y ninguna atormenta a los monjes. Con pura consciencia conversaba Adán con Dios, y con pura consciencia conversan con él los monjes" (San Juan Crisóstomo, *In Matth*. Hom. 68,3).

Siendo el estado natural o paradisíaco del hombre el de desapropiación de los deseos y pensamientos, es decir, el de la *pura consciencia*, ¿cómo desapegarnos de ellos para recuperar la paz originaria? El hombre se encuentra en medio de dos mundos que

[342] San Gregorio del Sinaí, *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, a cargo de J. P. Migne, vol. CL, París, 1857.

percibe como aparentemente reales; el mundo del espíritu y el mundo de los sentidos, el mundo de lo que somos por naturaleza, y el mundo de lo que parecemos ser. Según San Bernardo, "El conocimiento de sí mismo se cifra en el conocimiento de la dignidad de nuestra naturaleza y de la indignidad de nuestro estado". O dicho en otros términos; comprendiendo las causas de la Caída se puede recobrar la paz perdida.

Tras la expulsión del Paraíso, el hombre caído habita el "país de la desemejanza" (*regio dissimilitudinis*) y parece condenado a ser agitado indefinidamente por la inestable pluralidad de objetos. El hombre vive en la región de las "desemejanzas" (San Agustín, *Confesiones*, 7, 10) pero añora el Paraíso perdido. Por un movimiento del corazón, el orgullo ha deformado la *imagen* de Dios que lleva inscrita en su ser, de modo que sólo por un movimiento del corazón podrá restaurar la semejanza pérdida. Ha de despojarse de "las túnicas de piel" con que Dios le revistió para cubrir sus desnudeces. Como la perfección del hombre consiste en asemejarse a Dios: "*haec hominis est perfectio similitudo Dei*", al haber sido creados a imagen y semejanza de Dios, nuestro único fin es recuperar esta *imagen*. O expresado mediante otra metáfora utilizada en la Biblia, ver la imagen del rostro de Dios…«De tu parte me dice el corazón: "Buscad mi rostro", y yo, Yahweh, tu rostro buscaré. No me escondas tu rostro…» (Ps 27, 8.9). "Alza, ¡oh Yahweh!, sobre nosotros tu rostro sereno" (Ps 4, 7)[343]. Y ello hasta el extremo de considerar la duración de la propia existencia humana un mero contratiempo sólo soportable con la esperanza puesta en la contemplación de Dios; "Siempre que la belleza de Dios ha iluminado a los santos, ha dejado en ellos el aguijón de un deseo intolerable; tanto que, cansados de la vida presente, han exclamado: «¡Ay de mí, que mi destierro se ha prolongado!

[343] Contemplar el rostro de Dios en esta vida equivale a regresar al Paraíso dejando atrás la condición de exiliado en tierra extraña. A fines del siglo VI Gregorio Magno escribía: "Perdí los altos gozos de mi sosiego y, cayendo interiormente, doy la sensación de haber subido exteriormente. Por eso deploro haber sido expulsado de la presencia de mi Creador. Intentaba todos los días hacerme ajeno al mundo, ajeno a la carne; apartar de mis ojos toda representación corporal y contemplar, fuera del cuerpo, los gozos de arriba; y no sólo con la voz, sino desde lo íntimo del corazón, anhelando la hermosura de Dios, decía: *Mi corazón te dijo: busqué tu rostro; tu rostro buscaré, Señor*"; San Gregorio Magno, *Ep*. 1,5. MGH, *Ep*. 1, 5-6.

¿Cuándo entraré a ver el rostro de Dios?»"[344]. Mientras tanto, como diría Santa Teresa de Jesús, esta vida es *como una mala noche en una mala posada.*

La Biblia insiste en que el hombre posee la posibilidad de *percibir* la Presencia de Dios dado que, habiendo sido creado a Su *imagen y semejanza*, fue situado en un Jardín en donde YAHWEH se paseaba (Gén 2, 8.15 y 3, 8). Sin embargo, el problema radica en que, como explicaba Hugo de San Víctor[345], habiendo sido creado el hombre con tres ojos (uno corporal, otro racional y un tercero, el ojo de la contemplación), al salir del Paraíso se le había debilitado el primero, perturbado el segundo y cegado el tercero. Por eso, estar fuera del Paraíso suponía no percibir ya la Presencia de YAHWEH, El que-Es. Para desarrollar el arte de ver a Dios (contemplación) el hombre ha de aprender a desapegarse del primer y segundo ojo. Por tanto, si hay en el hombre una "memoria" secreta en la que Dios ha dejado su impronta, cuanto más recobre el alma su semejanza con Dios tanto mejor conoce a Dios al conocerse a sí misma.

VIII.- LA NO APROPIACIÓN DEL PENSAMIENTO COMO VUELTA AL ESTADO DE NATURALEZA

Los místicos cristianos explican que la mejor forma de meditación consiste en abstraerse de los pensamientos para dar oportunidad a que el corazón se purifique una vez liberado momentáneamente de la tendencia instintiva a apropiarse de objetos; "No existe otra purificación del corazón, por medio de la cual descienden sobre nosotros desde lo alto la humildad y todo bien, que el no permitir en modo alguno que los pensamientos que afloran entren en el alma" (*Filocalia*, vol. I, Hesiquio, *Discurso sobre la*

[344] San Basilio, *Regulae fusius tractatae* 2,1.
[345] La abadía de San Víctor, convento de los canónigos de S. Agustín cercano a París, constituyó un gran centro místico durante el siglo XII. Fundada en 1108 por el teólogo parisino Guillermo de Champeaux, sus representantes más importantes fueron Hugo de San Víctor (1096-1141) y su discípulo Ricardo de San Víctor (fallecido en 1176). La teoría de Ricardo de la "*scintilla animae*" como punto de encuentro del alma y Dios tendrá gran influencia en místicos posteriores como el maestro Eckhart.

sobriedad, 193). Por eso, "En el momento de la meditación se debe evitar toda representación imaginativa... hasta que, ardiente y sin esfuerzo, se abisme poco a poco en las cosas divinas y con gran humildad alcance la plenitud de conocimiento del discernimiento…" (Ignacio y Calixto, *Centurias* 68).

Clemente de Alejandría, autor cristiano que vivió durante el reinado de Septimio Severo (193-211), profundizaba en los misterios de la técnica meditativa, entendida como búsqueda de la estabilidad del alma mediante la pureza y desapropiación de los pensamientos. El verdadero conocimiento (*episteme*) viene indicado por la derivación de la palabra *stasis* que significa situarse por encima de la pluralidad de los objetos sensibles hasta alcanzar un estado suprarracional en el que el alma se conoce a sí misma por sí misma sin mediación de ningún objeto; "La santidad es, a mi parecer, perfecta pureza de mente, de obras y pensamientos… En cuanto a la etimología de *Episteme*, conocimiento, su sentido sutil se debe hacer derivar de *Stasis* porque el alma que antes era llevada de una parte a otra, ahora se establece por encima de los objetos. Igualmente el conocimiento intuitivo (*Pistis*) se define etimológicamente como la detención del alma… en lo que es" (Clemente de Alejandría, *Stromata* IV, 22, 142). *Lo que es*, eso que San Pablo (1 Tm 6, 16) y el mismo Clemente de Alejandría entre otros, describen como «la luz inaccesible», define al que ha recuperado su estado edénico, ha cesado de identificarse con un cuerpo porque conoce que su verdadera naturaleza *es lo que es*; "ha retirado el alma de las pasiones... vive habiendo matado sus anhelos, y ya no usa del cuerpo, sino que concede a éste el uso de las cosas necesarias, para no dar motivo de disolución" (*Stromata* VI, 9, 74).

En suma, dar crédito a la dualidad (Eva) expulsa al hombre de su estado edénico originario, y además, su persistencia en apropiarse (Caín) de la ilusoria pluralidad de objetos, le impide regresar. Incluso algunos teólogos cristianos medievales atribuían la Caída de Adán no a la mera ingestión de la manzana sino a la circunstancia de atribuirse la autoría de sus actos. Un teólogo anónimo del siglo XIV escribió; "Ese «atribuirse a sí mismo» este «yo» y «mío» y «de mí» fue su caída y su alejamiento, y lo si-

gue siendo. ¿Y qué otra cosa hizo Adán sino eso mismo? Se dice que cayó o que pecó por haber comido la manzana. ¡Pero yo digo que eso sucedió por «atribuirse» él el «yo», «mío», «para mí» y semejantes! Si hubiese comido siete manzanas, pero no hubiese habido un «atribuirse», no habría caído. Pero apenas se atribuyó, cayó, ¡y tal habría acontecido aun cuando no hubiese mordido nunca una manzana!" (*Theología Germanica* 3). Tal sentido de individualidad, de considerarse un ser separado y que se arroga la autoría de obras es, realmente el peor error de percepción posible pues "Observa que cuando la criatura se atribuye algún bien, como la existencia, la vida, la conciencia, el conocimiento y el poder –en suma, alguna cosa de la cual debemos decir que es un bien–, afirmando: yo soy esto o es cosa mía, la criatura se aleja de Dios" (*Theología Germanica* 1,2). Lo aleja de su centro natural (el corazón de Dios o el Paraíso) y queda convertido en un supuesto sujeto que persigue objetos experimentables a través de los sentidos. Ese estado del hombre arrojado a la pluralidad de lo creado no produce más que insatisfacción y ansiedad porque las experiencias son siempre fugaces y pasajeras. Y, por tendencia natural, el hombre es compelido por su sentido de eternidad a buscar un estado de felicidad que sea estable y duradero.

Por ello, el hombre recupera la senda hacía su estado central en la medida en que se desprende del sentido de autoría o posesión de sus actos, facultades y pensamientos; "Cuanto menos se atribuye la criatura el conocimiento, tanto más perfecto se hace éste. Lo mismo pasa con la voluntad, el amor y el deseo y otras cualidades de la misma especie: cuanto menos nos las atribuimos, tanto más perfectas, puras y divinas se hacen; y cuanto más nos las atribuimos, tanto más toscas, turbias e imperfectas se vuelven (*Theología Germanica* 5). Así, una de las finalidades de la contemplación es llegar no sólo a comprender racionalmente, sino a verificar *experimentalmente* de manera efectiva e inequívoca que tanto sus obras, como sus deseos y pensamientos, sus recuerdos y expectativas no son realmente "suyas", sino que además, «Tu alma no es tuya, sino de todos tus hermanos, cuyas almas, por otra parte, son también tuyas, o mejor, cuyas almas, lo mismo que la tuya, ya no son almas, sino una sola alma, el alma única de Cristo» (San Agustin, *Ep*. 243,4).

Para la tradición contemplativa cristiana, el pensamiento es nuestro enemigo oculto. Y el más peligroso de todos es el pensamiento "yo". El hombre vulgar apenas puede pronunciar una frase que no contenga el pronombre personal "yo" como proclama de una autosuficiencia que aspira a competir y a imponerse sobre los "demás". Un místico del siglo XVII afirmó que "El «yo» tiene dos particularidades: es injusto en sí, por cuanto se hace el centro de todo; es incómodo para los demás, por cuanto los quiere someter; porque todo «yo» es el enemigo y querría ser el tirano de todos los demás. Vos eliminái su incomodidad, no su injusticia. Y así no lo hacéis amable a quien odia su injusticia, sino sólo a aquellos que en él no encuentran ya a su enemigo" (Blaise Pascal, *De los pensamientos*, 258). Para comprobar esta afirmación basta con que el lector intente practicar un sencillo ejercicio de autoatención consistente en comprobar lo extremadamente difícil que resulta eliminar de nuestro vocabulario, *al menos por un día*, la palabra "yo".

El "yo", el "ego", es insaciable. En su búsqueda de una felicidad duradera, se afana en acumular experiencias, honores, fama, riqueza, placeres, poder, etc. sin reparar en que el mundo sensible (emociones, sensaciones, pensamientos) es inestable y dual por naturaleza de modo que, en rigor, sólo conoce el placer si previamente ha sentido el sufrimiento, o que la "riqueza" es un concepto que únicamente tiene sentido si existe a la vez la idea de "pobreza". Por tanto, ¿hasta que punto el "yo" inmerso en el mundo de la pluralidad confunde la actividad con la mera agitación? "Ellos se imaginan que, si obtuvieran cierto cargo, luego descansarían con placer, y no se dan cuenta de la naturaleza insaciable de su codicia. Creen sinceramente buscar el reposo y buscan sólo la agitación. Hay en ellos un instinto secreto que les lleva a buscar fuera de sí la distracción y la ocupación: instinto que deriva del sentimiento de sus continuas miserias. Y hay en ellos otro instinto secreto, que es un residuo de la grandeza de nuestra primera naturaleza, que les hace saber que la felicidad verdadera se encuentra en el descanso y no en el alboroto. Y a partir de estos dos instintos opuestos se genera en ellos un propósito confuso, que se esconde a su vista en el fondo de su alma, que les im-

pulsa a buscar el descanso a través de la agitación y a figurarse siempre que pueden conseguir la satisfacción de la que están privados, si, superados algunos obstáculos, pueden así abrirse el camino al descanso" (Blaise Pascal, *De los pensamientos*, 358). En efecto, si actividad verdadera es aquella que ayuda al hombre a desvelar su estado edénico, todo lo demás no puede ser sino deriva inútil.

IX.- LA RECUPERACIÓN DE LA INTIMIDAD CON DIOS MEDIANTE LA MEDITACIÓN SUPRARRACIONAL

El postulado esencial de la vía mística es que, dado que Dios no es un pensamiento (no puede ser *pensado*), solo cabe acceder a El mediante el no-pensar. La contemplación es, precisamente, el arte y la ciencia de aquietar la mente para alcanzar un desapego o vacío de pensamientos.

Según Scoto Eriúgena[346], "el Ser" es todo aquello que puede ser percibido por los sentidos o comprendido por el entendimiento, de modo que "El no ser" es todo aquello que escapa a esos medios de conocimiento. Siguiendo al pseudo Dionisio cabe afirmar de Dios que simultáneamente "es" y que "no es"; "Si preguntáis qué cosa es Dios, diréis: una cosa que no podemos entender qué es. Ni es tierra, ni es cielo, etc. Es aquella oscuridad donde entró Moisés a hablar a Dios y se quedaron fuera los viejos. Porque cuando una ánima ha venido a dejar todas las especies criadas, y queda en la oscuridad el entendimiento y apagan las velas entonces si le preguntan qué es Dios responderá: No sé. Entonces tal ánima está en lo fino para entender y hablar de Dios"[347]. Pero esa oscuridad o nube del no-saber no consiste en asumir un nuevo pensamiento o idea (la idea de que la mente es

[346] Juan Scoto Eriúgena (810-872) habiendo sido llamado por el emperador de Francia, Carlos el Calvo, para dirigir la Escuela Palatina, tradujo al latín las obras de Máximo el Confesor, Evagrio Pontico, Gregorio de Nisa y de Dionisio Areopagita. En este sentido puede considerársele un introductor de la tradición contemplativa apofática.

[347] San Juan de Ávila, *Lecciones sobre la 1ª de San Juan*, Lección 1.ª; O. C., IV, p.373.

incapaz de conocer a Dios) sino, por el contrario, en un vacío de pensamiento.

Ciertamente, primero se ha de comprobar, verificar y aceptar que la razón humana, por muy compleja y sutil que sea, no es el instrumento adecuado para conocer a Dios. "Acá, en la cristiandad, el que se rige por sola razón dícese animal y es tenido por bestia… que aunque tengas el juicio cuan alto quisieres, sábete que no puedes con tu saber alcanzar a conocer la sabiduría de Dios; aunque te estires cuanto quisieres, no puedes alcanzar a conocer el espíritu de Dios, no puedes saber lo que te cumple; aunque seas un Aristótil, no te hace más ese saber, no puede por eso conocer el saber de Dios, si no niegas tu saber y tu razón y te tienes porque no sabes ni entiendes nada"[348]. En rigor, la naturaleza divina es incognoscible incluso para ella misma dado que "*Dios ignora que cosa es, porque Él no es cosa*". Para adentrarse en el no-ser hay que no-saber, es decir, trascender el conocimiento que procede de los objetos (basado en la dualidad sujeto-objeto) y acceder al conocimiento inmediato o directo en el que la relación sujeto-objeto es rebasada. Esto se produce por la contemplación, es decir, cuando el sujeto cesa de prestar atención a los objetos externos y se con-vierte (se gira sobre sí mismo). Entonces el sujeto atiende al propio sujeto de modo que, con la persistencia de esta práctica, el sujeto deja de ser otro objeto más y desaparece durante la práctica meditativa. Entonces ya no hay sujeto, sino visión pura, es decir, una visión sin veedor, pura consciencia.

Volver al Paraíso, ver el rostro de Dios, contemplarle con lo que Hugo de San Víctor denominaba el tercer ojo, el ojo del espíritu, etc. son metáforas que expresan la nostalgia de la unidad originaria perdida. Todas señalan la aspiración del alma a retornar a su realidad primigenia que es el Ser. Se trata de "ser en Dios" o, como afirmaba Guillermo de Saint-Thierry basándose en el Evangelio de San Juan; "*llegar a ser lo que Dios es*". En efecto, esta idea esencial, que expresa uno de los más grandes *misterios*, aparece en diversos pasajes del Nuevo Testamento: «Padre Santo, protege tú mismo a los que me has confiado, para

[348] San Juan de Ávila, *Sermón* 78, 211 ss., O. C., III, 249.

que sean uno como lo somos nosotros» (Jn 17,12). Y más adelante: «No te pido sólo por éstos, te pido también por los que van a creer en mí mediante su mensaje: que sean todos uno, como tú Padre estás conmigo y yo contigo, para que el mundo crea que tú me enviaste. Yo les he dado a ellos la gloria que tú me diste, la de ser uno como lo somos nosotros, yo unido con ellos y tú conmigo, para que queden realizados en la unidad; así sabrá el mundo que tú me enviaste y que los has amado a ellos como a mí» (Jn 17, 20-23). De manera parecida, según San Basilio; "Como los cuerpos límpidos y transparentes se hacen resplandecientes cuando les hiere un rayo de luz e irradian otro brillo, así las almas que llevan en sí al Espíritu, iluminadas por el Espíritu, se hacen espirituales y difunden la gracia sobre los demás. De ahí la previsión del porvenir, la inteligencia de los misterios, la comprensión de las cosas ocultas, la distribución de los carismas, la participación en la vida celeste, el cantar a coro con los ángeles, la alegría sin fin, el permanecer continuamente en Dios, el parecerse a Dios; en una palabra, lo que más pude desearse*: llegar a ser Dios*" (San Basilio, *De Spiritu Sancto* 9).

Precisamente de los versículos "En Él vivimos, nos movemos y existimos" (Hch 17,28) y, sobre todo; "En Dios, no tenían más que una sola alma y un solo corazón" (Hch 4,32) deducirá san Agustín (359-430)[349] la divisa del monacato que consignará al comienzo de la Regla: «Lo primero por lo que os habéis reunido en comunidad es para que viváis en concordia en la casa del Señor y tengáis una sola alma y un solo corazón *in Deum*» (*Praeceptum* 1). Adviértase que no dice *in Deo*, «en Dios», lo que denotaría reposo, pacífica posesión; sino *in Deum*, que significa movimiento «hacia Dios», «en la búsqueda de Dios, pues «Somos todos uno en el Uno [= Cristo] hacia el Uno [=Dios]» [350].

Arrojados al reino de la desemejanza y de la pluralidad de objetos, el hombre aspira a la reintegración con la unidad originaria. «Estamos en el camino de la unidad», dice San Agustín, «te-

[349] A. Manrique, *La vida monástica en San Agustín: enchiridion histórico-doctrinal y Regla*, El Escorial-Salamanca, 1959, en que se recogen, clasificados por temas, todos los textos agustinianos relativos al monacato.
[350] *Enarr. in ps.* 147, 28.

niendo como punto de partida la pluralidad. El amor debe reunirnos para alcanzar el Uno[351]»; «La multiplicidad debe perecer a favor de la singularidad, tal como sucedió en los santos de los que se habla en los *Hechos*: La multitud de los creyentes tenía una sola alma y un solo corazón. Debemos ser singulares y simples, debemos ser amantes de la eternidad y de la unidad, si queremos adherirnos al único Dios y Señor nuestro»[352]. ¿Cómo?; «Corre de lo múltiple a lo uno, reduce a uno lo disperso, afluye a la Unidad. Permanece allí, y no te vayas a la muchedumbre de las cosas. Allí está la felicidad»[353]. Cuando el hombre confía su felicidad en proyectarse sobre las cosas, no hará más que encontrar frustración, dado que por su propia naturaleza, el mundo de la pluralidad es tan inagotable como insaciable es el mismo deseo humano. Esa búsqueda de la Unidad *in Deum* o restauración de la Unidad primordial, es denominada por algunos místicos cristianos la recuperación de la *Sancta Simplicitas*, es decir, la simplicidad de la mente consecuencia de la desapropiación de deseos y pensamientos.

¿Cómo recuperar la *Sancta Simplicitas*? En el año 485 el obispo de Hierápolis (Mabbūg, Siria) explicaba en sus homilías que "No hablo de la sencillez que se da en el mundo y que es más bien simpleza y necedad. De lo que trato es de esa sencillez característica de un pensamiento uno y simple... Porque así como la capacidad intelectual de un niño es demasiado pequeña para analizar los hechos de los mayores, la capacidad de nuestro espíritu es harto limitada para explicar los misterios divinos... Al mundo le parece que el sencillo no vale para nada. No te aflijas, oh discípulo, porque le parezcas inútil" (Filoxeno de Mabbūg*, Hom* V, 74 y 142[354]).

[351] *Serm*. 282, 4.
[352] *Enarr. in ps*. 4, 10.
[353] *Serm*. 96, 6,6.
[354] Por eso "Mientras Adán y Eva se mantuvieron en la sencillez de su naturaleza y su fe no se oscureció por las pasiones corporales, acogieron y observaron el mandamiento de Dios nada más escucharlo… [Adán no] juzgó ni inquirió sobre todo esto en razón de su sencillez. Mas cuando llegó el consejo del enemigo y se topó con tal sencillez, le enseñó el ardid y la astucia y sembró pensamientos contrarios a su mente sencilla. Y aquel que era un ser uno y coherente, y que así hubiera continuado de mantenerse en su sencillez, se encontró divido en dos; quería y no quería, juzgó y se halló juzgado, dudaba en hacer o en no hacer. El con-

Por tanto, cometeriamos un error si pensaramos que la expulsión del Paraíso no fue más un acontecimiento mítico o fabulado del pasado. Por el contrario, es un hecho actual, que sucede y sigue sucediendo aquí y ahora. De la misma manera, el hombre puede regresar aquí y ahora al Jardín del Edén con la adecuada disposición.

X.- EL CORRECTO SENTIDO DE "NO PENSAR EN NADA" Y OTRAS EXPRESIONES TREMENDAS

La psicología y teología cristiana medieval establecía una triple división de las facultades del hombre según correspondieran al cuerpo (los cinco sentidos), al alma (imaginación y deseos) y al espíritu (memoria, entendimiento y voluntad). Tal esquema conceptual servía también para establecer los pasos sucesivos hacia la *meditación sin objeto*. La primera operación que ha de aprender el aspirante radica "en cerrar bien las puertas de todos los cinco sentidos, y en quitar del corazón toda cosa que no es Dios, ella desnuda de toda cosa criada, y Dios desnudo de cuantas cosas crió; y el ánima que así se puede quietar se dirá estar *dentro de sí*; y si no codicia nada de lo que no es Dios, pasa *adelante de sí*, y cuando todo se olvida se *sube sobre sí misma*, llegándose más a Dios"[355]. De esta manera, "El cuerpo se recoge, cuando todos sus sentidos obedecen, y callan, y el alma que es la parte sensitiva, recoge la imaginativa, y afecciones de apetitos; y el espíritu que es la parte superior, recoge su memoria, entendimiento y voluntad, para emplearlos en solo Dios, sin advertir en aquel rato otra cosa; y este recogimiento, y unión no hay cómo se haga mejor, si no es empleándose el entendimiento en la verdad de la fe, que luego lleva tras de sí la voluntad, y la voluntad todas las po-

sejo (del enemigo) que se insinuó en quien era sencillo e hijo, lo convirtió en juez del precepto de Dios. La sencillez en cambio es, en todo, lo opuesto de la doblez, como su mismo nombre indica, porque no abunda en pensamientos que se contradicen unos a otros. La sencillez tiene un nombre que conviene al mismo Dios, en nuestra profesión de fe decimos que Dios es simple porque…no obra con doblez para el mal, porque no cabe en su cabeza la maldad" (*Hom.* 80-82), en Filomeno de Mabbūg (siglo V), *Homilías sobre la sencillez*, Logroño, 1992.

[355] Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, III, c. 4.

tencias, y sentidos; y así con este acto sólo que el alma comience hará todo lo demás"[356].

Pelayo de San Benito, monje benedictino de San Pedro de Arlanza, escribió hacia 1600 un *Sumario de la Oración* que divide en tres los pasos para llegar a la contemplación. El primero es el *recogimiento interior*: "que es cuando el alma se entra dentro de sí misma a meditar, a contemplar, y amar las cosas divinas. Los dos pies son entendimiento y voluntad, con los cuales anda y entra dentro de sí"[357]. Para lograr tal recogimiento el alma ha de estar desasida, al menos momentáneamente, del gusto de las cosas a fin de quitarles a las potencias la propiedad (no el uso) sobre ellas. El segundo paso es el *silencio interior*: "es cuando el alma, de su voluntad, calla y cesa de la oración vocal, del discurso del entendimiento, e indeliberación de la voluntad, de las operaciones de los sentidos exteriores, de la imaginación y del apetito, y puesta así en la presencia de Dios no osa hablar, ni rebullirse, ni hacer estruendo alguno, por la gran reverencia que tiene a su Criador"[358]. Alcanzado el silencio total de las potencias y el recogimiento de los sentidos, finalmente, el tercer paso, el de la atención pura o anonadamiento, que "es cuando estando en este silencio atiende y pone los oídos y los ojos en lo que Dios le habla, hace señas y la da a entender"[359].

Por su parte, León Hebreo, en *Diálogos de amor*, explica que «Cuando la mente espiritual (que es el corazón de nuestro corazón y ánima de nuestra ánima), por la fuerza del deseo se retira en sí misma a contemplar en un íntimo y deseado objeto, recoge en sí el ánima toda, restringiéndose toda en su indivisible unidad, y con ella se retiran los espíritus, aunque no los ejercita, y recógense en medio de la cabeza donde está el pensamiento, o el centro del corazón donde esté el deseo, dejando los ojos sin vista, los oídos sin oír, y así los otros instrumentos sin sentimiento y movimiento, y aun los miembros interiores de la nutrición se dismi-

[356] Juan Bretón, *Mistica Theologia*, Madrid, 1614, L. I, p. 141.
[357] Pelayo de San Benito, *Sumario de la Oración*, Burgos, 1626, p. 39.
[358] Pelayo de San Benito, *Sumario de la Oración*, Burgos, 1626, págs. 39-40.
[359] Pelayo de San Benito, *Sumario de la Oración*, Burgos, 1626, p. 40.

nuyen de su continua y necesaria obra de digestión…»[360]. Dicho en pocas palabras, "Dejemos sentidos, discursos, imaginaciones y sabiduría humana si queremos unirnos a Dios; y si ansí no lo hacemos, despidámonos de ser espirituales"[361].

La distinción entre la meditación y la contemplación es bien nítida. Mientras que con la primera se utiliza el pensamiento, el discurso, la imaginación y los sentidos para ablandar el alma, la contemplación conlleva el desapego de los pensamientos, por más excelsos y elevados que éstos sean. Esto implica que, para acercarse a la Divinidad, toda idea o imagen que hagamos sobre Ella será un obstáculo que interpondremos en el camino hacia la pura contemplación; "No des forma a la divinidad en ti mismo cuando oras, ni permitas que tu mente reciba la impresión de una forma cualesquiera. Acércate inmaterialmente a lo inmaterial, y comprenderás" (*Filocalia*, vol. I, Nilo el asceta, *Discurso sobre la oración*, 67). La existencia de imágenes, visiones, pensamientos o cualquier otra forma mental, impiden la contemplación; "Si quieres «estar en paz» y a solas con el Dios único, no debes aceptar nada de lo que se podría captar con los sentidos o en el espíritu, ni en ti, ni fuera de ti: aunque sea la imagen de Cristo que se presenta al espíritu, o figuras angélicas o de santos o de luz… Por tanto, mantén siempre tu espíritu sin colores, figuras ni imágenes, tanto en cualidad, como en cantidad" (Ignacio y Calixto, *Centurias* 73).

No pensar nada, no ver nada, no desear nada, no imaginar nada... Cualquier visión, audición o aparición, por muy excelsa que parezca, debe ser rechazada. El meditador ha de combatir incluso la secreta y vanidosa aspiración a que la práctica contemplativa le proporcione visiones sobrenaturales. Un monje agustino abundaba sobre este particular; "Ni las apariciones de espíritus en forma corporal, ni las visiones imaginarias que nos lleguen en sueños o en vigilia, constituyen, si hemos de ser exactos, la contemplación. Y esto es verdad también de las impresiones de

[360] León Hebreo, *Diálogos de amor*, trad. de Garcilaso Inca de la Vega (Madrid, NBAE), p. 358.
[361] Antonio de Rojas, *Vida del espíritu*, p. 47.

los demás sentidos, tanto del oído, como del gusto o el olfato, o del calor sentido como un fuego ardiente en el pecho o en otra parte del cuerpo; dicho brevemente: de cualquier cosa perceptible con los sentidos corporales. Por deliciosas que tales cosas puedan ser, no son la verdadera contemplación" (Walter Milton, *Escala de perfección,* I, 10).

¿Qué quieren decir los místicos de todas las tradiciones religiosas cuando coinciden en afirmar que la meditación sin objeto consiste en "no pensar nada"? Ciertamente, se ha dicho; "Retraed el pensamiento de todas las cosas materiales y no encontraréis nada en lo que pueda descansar vuestra alma" (*Escala de perfección,* I, 53). Aunque el concepto de "no pensar en nada" posee muchos registros, desde el punto de vista de la práctica meditativa significa no ocuparse en nada creado, no pensar, no desear, no imaginar, no sentir. Aunque ese "no pensar *nada*" parece una expresión tremenda que asusta, no es más que un *verse sin ego*.

En efecto, el vacío o desasimiento de los pensamientos es conceptualizado como una *nada* porque el mundo sensible de los objetos, es decir, la Creación o el Universo, son pura Nada respecto al Espíritu. Ese "no pensar en nada" es descrito como una visión pura, sencilla y sutil a través de un "ojo simple". Se trata de un "ver nada" que implica "ver todo", porque trascendida la visión ordinaria de objetos, el sujeto que ve que los objetos son "nada", puede verse a sí mismo y, tras ello, presenciar que no hay *visión individual*, que no hay *nadie* o un "alguien" que vea *nada* sino pura visión transpersonal y supraindividual. Esto es lo que algunos místicos denominan *inteligencia*, *intuición* o *consciencia pura*.

Por eso, Francisco de Osuna aclaraba que si bien *no pensar en nada* "es cuando cesan en el ánima todas las fantasías e imaginaciones y especies de las cosas visibles, y así calla a todas las cosas criadas", eso no significa que haya que poner "la perfección en no pensar nada, ca de esta manera los que duermen, cuando no sueñan, y los pasmados serían perfectos; y por tanto, si en alguna parte hallares que hay algún bien en no pensar nada, entiende que aquello se dice a los muy nuevos en este ejercicio

por que aprendan a se tornar de las distracciones con humildad a Dios. Mira, pues, que este no pensar nada es más que suena, y que en ninguna manera se puede explicar lo que ello es, porque Dios, a quien se ordena, es inexplicable; antes te digo que este no pensar nada es pensarlo todo, pues que entonces pensamos sin discurso en aquel que todo lo es por eminencia maravillosa; y el menor bien que tiene este no pensar nada de los varones recogidos es una atención muy sencilla y sutil a solo Dios. Y por entonces, según dice Gerson, está cerrada la puerta a todo engaño del demonio, que comienza siempre por alguno de los sentidos; y finalmente este no pensar nada de que hablamos, por bajo que sea, es un disponerse el hombre desasiéndose y desembarazándose para volar con el corazón a solo Dios, que nos lo demanda libre y muy entero"[362].

Bajo la fórmula "*no pensar nada*" se esconde toda una pedagogía de la humildad como virtud imprescindible para acallar la mente. La verdadera humildad de la mente es el abandono de la apropiación de los pensamientos. La humildad nos enseña nuestra *nadidad* ante el Ser que es Dios, y el silencio es la *paz de la mente* necesaria para que se produzca la *escucha*. Ese silencio no es únicamente lo que más agrada a Dios sino que además es el medio más adecuado para que obre sobre el meditador. La idea es que cuando el contemplativo no piensa o actúa, deja espacio para que Dios "piense" u obre en él. Cuando en la meditación "tuvieres quietud y silencio y *no pensares nada*, entonces obras y haces la obra del Señor, cuya justicia se sirve con silencio. Pues avísote que no pierdas el fruto de tus buenos pensamientos, ni después de cansado tu entendimiento lo lleves por fuerza, sino que cierres a todo la puerta de tu memoria, y tapes tus sentidos, y *no pienses nada*, sino con entero silencio interior debes acechar o escuchar a Dios y esperar en este sosiego, si quiera media hora… con entera y total negación…, si quieres gustar a Dios…, debes ablandar piadosamente el corazón"[363]. En el mismo sentido, para Fray Juan de los Ángeles "Verdad es que a los principiantes en este ejercicio se les aconseja que quiten el pensamiento, y que se pre-

[362] Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario*, tr. 21, cap. 4, p. 592-593.
[363] Francisco de Osuna, *Quinto Abecedario*, Burgos, 1542, fol. 81v.

senten a Dios libres de imaginaciones, para que su Majestad les hable al corazón, como a gente que se convierte a él de las vanas distracciones y representaciones de las criaturas. Y este desterrar de pensamientos que distraen es perfección, y necesario para el recogimiento"[364].

XI.- ¿CÓMO MANTENER LA ATENCIÓN CONSTANTE?

¿Cómo mantener la atención fija y constantemente desasida de los pensamientos? Los místicos son recelosos a la hora de mostrar por escrito la técnica de su arte. La práctica requiere retirarse a un lugar silencioso y oscuro para que el oído y la vista no distraigan la atención de modo que la mente pueda aquietarse y recogerse en sí misma. Tras unos minutos de relajación corporal, algunos recomiendan propiciar el recogimiento con una meditación objetiva, es decir, basada en un pensamiento[365]. Otros recomiendan la observación de los propios pensamientos para comprobar cómo surgen incesantemente sin control alguno. Desde es-

[364] Juan de los Ángeles, Diálogos de la c*onquista espiritual del reino de Dios*, Madrid, 1595, X, 16, p. 478-479.

[365] Respecto a los temas de meditación Bernabé de Palma entre otros, recomendaba que "recogiendo tus pensamientos dentro de ti consideres profundamente antes que fueses hecho qué serías. En esto te has de detener hasta que sientas un vaciamiento o conocimiento de la nada que eras, pensando antes que fuese hecha la tierra de donde fuimos todos formados tú qué eras. A este vaciamiento y conocimiento vendrás cuando no halles cosa sobre qué estribar tu pensamiento de que puedas haber recibido principio" (Bernabé de Palma, *Via Spiritus*, 2,3). También San Juan de Ávila aconsejaba «pensar qué érades antes que Dios os criase, y hallaréis ser un abismo de nada y privación de todos los bienes. Estaos un buen rato *sintiendo este no ser*, hasta que veáis y palpéis vuestra nada. Y después considerad cómo Dios… os puso en el número de sus criaturas dándoos verdadero y real ser. Y miraos… como dádiva de Dios. Y después de criada… preguntaos: ¿Esta criatura está arrimada a sí o a otro? ¿Susténtase en sí o ha menester mano ajena? E considerad a Dios, que es ser que es, e sin El hay nada; y que es vida de todo lo que vive, e sin El hay nada; y fuerza de todo lo que algo puede, y sin El hay flaquezas…, y que todas las gentes son delante de Dios como si no fuesen y en nada y en vanidad son reputadas… y el que piensa que es algo, como sea nada, él se engaña… y yo soy delante de ti como nada…», San Juan de Ávila, *Audi, filia*, O. C., I (BAC, vol. 302), p. 473. La conclusión de ese tema de meditación esta claro; "¿Qué éramos nosotros y en dónde estábamos antes que tuviéramos ser? Éramos Dios, porque estábamos en aquel ser ideal de Dios y todo lo que está dentro de Dios es Dios"; Antonio de Rojas, *Vida del espíritu*, cap. 11, p. 65.

te estado de observación de los propios pensamientos poco a poco se va estableciendo una cierta distancia o lejanía con ellos hasta que llega un momento en que la atención puede ser más fácilmente concentrada en un solo pensamiento, palabra o frase corta. Cada vez que surjan los pensamientos y nos distraigan, recurriremos a esa frase o palabra para centrar nuestra atención. La contemplación no es otra cosa que "cerrar la puerta del entendimiento para que no haya variedad de pensamientos, ni discursos, aunque sea de cosas santas y buenas; que ahora no es tiempo de ello, sino de estarse suspenso callando, con quietud y con sosiego en el mejor modo que pudieres"[366]. Se trata de resignar los sentidos y acallar la mente de modo que "ni has de desear entender, ni sentir, ni allí mirar, si tú has salido con eso, o no; sino estarte allí rendido y humillado, sin pensar en cosa ninguna criada, estando cierto de esta verdad, de que El solo es el que puede enseñar y enseñará a cumplir esa su voluntad"[367]. En otro caso, "no podrás orar con pureza si te encuentras inmiscuido en asuntos de cosas materiales, y agitado por continuas preocupaciones. Pues la oración es la remoción de los pensamientos" (*Filocalia*, vol. I, Nilo el asceta, *Discurso sobre la oración*, 71). "Lucha por mantener sordo y mudo tu intelecto en el tiempo de la oración, y así podrás rezar" (*Filocalia*, vol. I, Nilo el asceta, *Discurso sobre la oración*, 11).

Algunos contemplativos del siglo XIV, como el autor del libro *La nube del no-saber* y *El libro de la orientación particular*,[368] recomiendan concentrarse en la sensación "yo soy" para debilitar paulatinamente la identificación con los pensamientos. "No pienses *en lo que eres* sino *que eres o existes*" (*Orientación Particular* 2). Mediante este sencillo y antiguo método no se trata de reflexionar sobre lo que somos o lo que deberíamos ser sino sólo en *fijar la atención en la sensación de "yo soy"*; "Olvídate de tu miseria y de tus pecados, y a este simple nivel elemental piensa sólo en que *eres lo que eres*" (*Orientación Particular* 2), es decir, en el nombre de Dios "Yo soy lo que soy" (Éxodo,

[366] Pelayo de San Benito, *Sumario de la Oración*, Burgos, 1626, p. 56.
[367] Pelayo de San Benito, *Sumario de la Oración*, cit., p. 115.
[368] La mejor traducción castellana de *La nube del no-saber y el libro de la orientación particular*, es la de San Pablo ediciones, Madrid, 1995.

3,14). Esta forma de meditación es tan simple que "es ciertamente un plato de principiante, y considero desesperadamente estúpido y obtuso al que no puede pensar y sentir *que es* o *existe*, no cómo o qué es, sino *que es* o *existe*" (*Orientación Particular* 2). No se trata de discurrir sobre lo que *tengo*, es decir, mis facultades, mi cuerpo, mi inteligencia, etc. sino sobre el primero de esos dones que es precisamente el don de ser y que, en cierto sentido origina los demás; "Es el don del ser mismo, el primer don que recibe toda criatura" (*Orientación Particular* 3); en suma, el don "yo soy". De esta manera, recogidos todos los pensamientos en uno solo, el pensamiento "yo soy", "no prosigas, quédate en esta simple, firme y elemental conciencia de que tú eres lo que eres" (*Orientación Particular* 1). De esta manera, "tu pensamiento no quedará dividido o disperso, sino unificado en El que es el Todo" (*Orientación Particular* 1). Solo así se unifica el pensamiento y "así es como podrás juntar todas las cosas, y de una manera maravillosa, glorificarás a Dios con él mismo, puesto que lo que eres lo tienes de él y es él, él mismo. Tuviste, naturalmente, un comienzo, ese momento en el tiempo en que te creó de la nada, pero tu *ser* ha estado y estará siempre en él, desde la eternidad y por toda la eternidad, pues El es eterno" (*Orientación Particular* 5). Finalmente, la atención sostenida y constante en ese único pensamiento "yo soy" dará paso a la sensación de ser, y ésta, paulatinamente nos abrirá las puertas a un estado del Ser que está por encima o sobre el estado mental ordinario basado en los pensamientos. Se trata de un estado de auto-atención, auto-alerta o auto-observación que la literatura metafísica de la época define como consciencia pura o inteligencia pura, es decir, un estado libre de la apropiación de pensamientos que es identificado con el estado originario o natural del hombre, porque tal estado siempre ha estado allí. Y es el "estado" originario porque es el que sostiene o desde donde se presencia el mundo sensible y todas las creaciones del pensamiento.

No se trata de prestar atención a una «nada» filosófica o intelectual, sino que consiste en una operación meta-física de vaciamiento de los sentidos, el entendimiento e incluso de la voluntad propia para que la mente quede como *nada*, es decir, vacía y limpia, sin obstáculos que se interpongan a la visión pura. Esta vi-

sión desde la nada es, no obstante, una visión plena y total en cuanto que no se efectúa desde la pluralidad sino desde la suprarracionalidad. Allí, como diría el benedictino David Augustín Baker (1575-1641), el alma y Dios no son *dos cosas distintas sino como una sola*; "Comprende y considera este dicho místico sacado de la práctica de la aritmética, para la cual, cuando nos aprestamos a sumar dos ceros, se dice, como he indicado: «Nada más nada, nada». Esto se puede aplicar a significar y expresar la unión mística. En efecto, cuando el alma ha arrojado fuera de su entendimiento todas las imágenes y las preocupaciones naturales, y de la voluntad todos los amores y los afectos por las criaturas, se vuelve, respecto a las cosas naturales, como nada, estando libre, desnuda, limpia de todas ellas, como si fuese en verdad nada. Así es, en efecto, en ese caso y por ese tiempo, en cuanto a las criaturas. Mas, cuando se encuentra en tal condición de nada, entiende también a Dios como nada –como ninguna cosa imaginable o inteligible–, como cosa diversa que está sobre todas las imágenes, y sobre todo no expresable por especie, sino como una nada, no siendo cosa alguna de las que se pueden comprender o concebir por imagen o especie; y cuando ella añade su antedicha nada a dicha nada de Dios, nada permanece respecto al alma ni respecto a Dios, sino cierta vacuidad o nada; en tal nada se actúa y acontece una unión entre Dios y el alma. Quiero decir que de tal nada, al elevarse y unirse a Dios y entenderlo según su totalidad y sin imagen alguna de Él, resulta y emerge nada; como he dicho: «Nada más nada, nada». Y verdaderamente, en esa unión realizada entre Dios y el alma, ésta no tiene conocimiento imaginativo ni de sí ni de Dios; pero, siendo como son meramente espíritus, quedan en una nada que, sin embargo, puede llamarse totalidad. Y de este modo podéis concebir lo que es una unión mística activa. Está causada, en efecto, por una aplicación del alma, desligada por el momento de todas las imágenes, a Dios, aprehendido según la fe, sin imagen alguna y sobre toda imagen. Por eso, en este caso de la unión, hay nada y nada que hacen nada. En efecto, cuanto menos se aprehende por vía de imagen en tal unión, tanto más pura es dicha unión; y si ésta es perfecta, no hay tiempo ni lugar, sino cierta eternidad sin tiempo ni lugar, de manera que el alma, en tal caso, no discierne ni tiempo, ni lugar, ni la imagen, sino cierta vacuidad o vacío, tanto respecto a sí,

como a todas las demás cosas. Y es entonces como si nada hubiese en el ser, salvo ella misma y Dios, y Dios y ella, no como dos cosas distintas, sino como una sola cosa; y como si no hubiese otra cosa existente. Éste es el estado de perfecta unión, al que algunos llaman estado de la nada y otros, con otro tanto de razón, estado de totalidad. Pues allí se ve y se goza a Dios, que está como conteniendo todas las cosas, y el alma es como si estuviese perdida en Él" (*post scriptum* al comentario a *La nube del desconocimiento).*

De esta manera "cuando nuestro entendimiento cesa de discurrir meditando en cualquiera pensamiento justo y santo y se para y goza en quietud de aquello que meditaba, se llama *inteligencia*, y cuando en aquella su quietud no se mezcla ni se bulle cosa criada, llámase *pura inteligencia*" (Laredo, *Subida al monte Sión* XIII). Es decir, cuando la mente se desapropia de los pensamientos y se vuelca o converge sobre sí misma sobreviene un estado de pura consciencia de sí mismo sin apropiación de pensamientos (el intelecto individual). Y aún más, al permanecer en ese estado se accede a un estado de consciencia suprarracional (intelecto puro) que es como *no pensar nada*. Por tanto, en ese "no pensar en nada" se esconde un misterio muy sutil que sólo unos pocos consiguen descifrar; "Entienda quien tiene orejas y sepa que en este no pensar nada se comprende un gran mundo, en el cual la contemplación perfecta comprende y tiene en sí todo cuanto hay que merezca ser querido; y como éste es solo Dios, resta que en presencia suya todo lo demás es nada; y como tal no se ha de pensar en ello… Pues el alma que por amor unitivo en la contemplación quieta está ocupada en su Dios, bien se dirá con verdad que no debe pensar nada, pues que en este pensar nada, tiene cuanto hay que pensar" (Laredo, *Subida al monte Sión* XXVII). Tal estado de *consciencia pura* es difícil de comprender porque, generalmente, el hombre vive tan absolutamente identificado a sus pensamientos que no da crédito a cualquier otra forma de conocimiento que no sea el estrictamente racional[369] e individual.

[369] Algunos médicos y psicólogos ha intentado explicar tales procesos; es el caso de C. Albrecht. Vid. H. M. Enomiya-Lasalle, *Meditación como camino a la experiencia de Dios*, capítulos 3 a 6 y también K. Kadowaki, *El Zen y la Biblia*, Madrid, 1980.

Paradójicamente, ese estado de consciencia pura desapegada de pensamientos es elocuente porque su silencio enseña; "Subidos a la contemplación lléguense a Dios, pídanle consejo y ayuda para ejercitar su oficio. Y hablen con Dios como con verdadero amigo, diciéndole la verdad de su corazón" (Bernabé de Palma, *Via Spiritus*, 3,1). Pero esa comunicación es tan sutil que se interrumpe o adultera si intentas apropiártela o razonar sobre ella porque, en ese mismo instante, habrás generado pensamientos. Y has de recordar que el pensamiento te arroja del estado contemplativo porque es incompatible con la meditación sin objeto. La práctica de la meditación ha de llevar al meditador desde una comprensión meramente racional del asunto, hasta una inequívoca verificación o "experiencia" metafísica.

1.- La meditación continua y el recuerdo de Dios.

Si bien se aconseja la práctica de la meditación o de la contemplación durante ciertos momentos del día, el resto del tiempo puede ser empleado en evitar que la mente vague errática presa de sus ensoñaciones. Algunos maestros espirituales recomiendan ocupar la mente en la recitación lo más constante posible de una frase para propiciar el recogimiento continuo. Desde los primeros siglos del cristianismo han existido diversas fórmulas breves de oración para facilitar la recordación continua. Casiano recomendaba: "Oh Dios, ven en mi ayuda, Señor apúrate en socorrerme". La más antigua y común es *Señor, ten piedad de mí,* o también: *Oh Dios, ¡ten compasión de mí, que soy pecador!*[370], cuyo origen se hacía retrotraer nada más y nada menos que al propio Adán; "Que se siente vuelto hacia el oriente como antiguamente Adán y que medite así. Adán en su tiempo se sentó y lloró frente a las delicias del Paraíso. Con sus manos se golpeaba el rostro y decía: "Oh Misericordioso, ten piedad de mí que he caído" (Pedro Damasceno, *Filocalia*, vol. III).

Con ello la mente va perdiendo paulatinamente el hábito de apropiarse de los pensamientos. Así, al alejarse de los pensamien-

[370] Lucas 18, 13.

tos, también se irá perdiendo progresivamente el interés por los objetos pensados. Ese es el camino del desapego. En suma, debemos "buscar la morada y golpear a la puerta, con perseverancia, mediante la oración [Mt 7, 7]" (*Filocalia*, vol. I, Marcos el asceta, 225). De esta manera, "en cuanto Dios, está siempre dentro de mí, recógete en Dios, que toda la noche estás en oración o por lo menos se cuenta como si la tuvieras…". Cualquier momento del día o de la noche es apto para la meditación, incluidos los momentos aparentemente más triviales; "Adonde quieras que te hallares que no tienes qué hacer, recógete con Dios, aun estando haciendo tus necesidades, has de procurar estar recogido"[371]. La verdadera paz interior consiste en tener el corazón "siempre fijo y firme en el amor de Dios por un continuo y nunca interrumpido deseo, de manera que ninguna otra cosa apetezca"[372]. De esta manera, llegará un momento en que el otrora hábito de "estar en presencia de Dios" se tornará tan natural y espontáneo que acabará dando paso a una forma sutil, constante y superior de existencia en la que el ego es desactivado y transcendido para dar paso a un estado de autoconsciencia lúcida y serena.

La oración continua, también llamada recordación de Dios, no es un exceso, sino un mandamiento del Señor: *Hay que rezar siempre sin cansarse*, *rezad incesantemente*[373]. "Por encima de los mandamientos está aquel que los abarca todos: el recuerdo de Dios. *Acuérdate del Señor tu Dios en todo momento* [Deuteronomio 8,18]. En relación con éste se quebrantan los demás mandamientos, y en virtud de él se observan. El olvido originario destruyó el recuerdo de Dios ofuscando los mandamientos y descubriendo la desnudez del hombre" (San Gregorio del Sinaí, *Capítulos* 17). La práctica del «recuerdo de Dios» −*mnéme Theóu, memoria Dei*− ha sido y sigue siendo una de las más útiles para facilitar la rendición y anonadamiento del ego; "Cuando cerramos todas sus salidas con el recuerdo de Dios, el intelecto exige absolutamente de nosotros una obra que satisfaga su necesidad de actividad. Por lo tanto, deberemos darle solamente el Señor Je-

[371] Antonio de Rojas, *Vida del espíritu*, Aviso 3º, pp. 104 v.
[372] Juan de los Ángeles, *Manual de vida perfecta*, Madrid, 1609, X, 15, p. 476.
[373] 1 Ts 5, 17.

sús[374], como íntegra aplicación para su objetivo" (*Filocalia*, vol. I, Diádoco, *Definiciones*, 59). La recordación, es decir, el hábito de tener la mente ocupada en pronunciar o invocar los nombres de Dios, debe prolongarse hasta llegar a ser casi incesante; "cuando andas, cuando comes, cuando bebes y cuando no haces nada". Su fin es recoger los pensamientos dispersos en las preocupaciones terrenas para dirigir hacia Dios el espíritu concentrado y purificado. De esta manera, cuando la mente es privada de su alimento ordinario (los pensamientos erráticos) se vuelve sobre sí misma. O dicho en otros términos, cuando el ego deja de apropiarse o de alimentarse de deseos y pensamientos, se debilita y acaba por fenecer de inanición; "Cuantas veces suceda que se multipliquen en nosotros los pensamientos, les arrojaremos nuestra invocación a nuestro Señor Jesucristo y los veremos de inmediato disueltos como humo en el aire, tal como la experiencia nos enseña; y entonces habiendo dejado solo al intelecto, empezaremos de nuevo con la atención continua y la invocación. Y cada vez que pasemos por esta prueba, actuaremos así... manteniendo siempre la *hesichía* de nuestro intelecto, incluso respecto de los pensamientos que parecen ser buenos; teniendo cuidado de estar vacío de pensamientos, de modo que los ladrones no se escondan allí" (*Filocalia*, vol. I, Hesiquio, *Discurso sobre la sobriedad*, 103).

Finalmente, hay otro aspecto de la recordación del nombre de Dios. Cuando un judío pronuncia el sagrado nombre de YAHWEH sabe que dicho nombre deriva de la tercera persona del singular del verbo ser, es decir, está diciendo "El (que) es". De igual manera, el musulmán que pronuncia el sagrado nombre de Allāh, sabe que se está refiriendo a una arcaica forma del mismo tiempo verbal. Ahora bien, esa forma verbal del sagrado nombre de Dios no deja de ser una manera respetuosa y piadosa de evitar mencionar el nombre que Dios tal y como El mismo se define a sí mismo en primera persona del presente indicativo del verbo ser; "YO SOY (QUIEN) YO SOY" (*HYH SR HYH*, Éxodo, 3,14). Siendo el sagrado nombre de Dios "YO SOY", el devoto debe dirigirse hacia El como "El (que) es". Sin embargo, desde el

[374] Es decir la oración a Jesús.

punto de vista de la oración o recordación de su sagrado nombre, es más correcto emplear "YO SOY". Esto nos introduce en una vía meditativa empleada por la mística judía y cristiana que puede rastrearse en diversos textos bíblicos. Así, cuando Jesuscristo dice que «Yo soy el camino, la verdad y la vida: ningún hombre llega al Padre sino por mí» (San Juan 14.6), o insiste en que «Antes de que Abraham fuera, Yo soy» (San Juan 8.58), se está refiriendo al sagrado nombre de Dios, pues no dice, «Antes de que Abraham fuera, Yo era», sino «Antes de que Abraham fuera, Yo soy». Y en otro pasaje añade que «Yo y [mi] Padre somos uno» (San Juan 10.30), dando a entender que él es "Yo soy". De ahí que cuando diga que «Yo soy el camino, la verdad y la vida: ningún hombre llega al Padre sino por mí» (San Juan 14.6) pueda interpretarse que «Yo soy (es) el camino, la verdad y la vida». Como habrá comprendido el lector, entre estas líneas de la Biblia yace más o menos enmascarado un antiguo método de meditación que ha sobrevivido en la tradición monástica cristiana y que tiene uno de sus exponentes medievales más conocidos en el método explicado en el texto titulado "El libro de la orientación particular" que es la continuación de "La nube del no-saber".

2.- Meditación y respiración acompasada en el Hesicasmo.

Dentro de la tradición cristiana, el «hesicasmo», expresión que deriva de *hesiquia* (quietud, paz), es la vía contemplativa que más ha desarrollado las técnicas psicofísicas de meditación. En cuanto que el objetivo inmediato de este método es el silencio de la mente, se puede hablar de "mística" hesicasta. Uno de los grandes místicos hesicastas, Gregorio Palamás († 1357), invocaba la autoridad de Moisés para legitimar tal práctica; "Estáte atento a ti mismo», dice Moisés (Dt 15, 9), ¿Con qué? Con la mente, bajo toda mirada. Con nada más es posible estar atento a sí mismo de modo completo" (Tratado Segundo, 9). Tal método se basa en fijar la atención de una manera especial; "Hay un arte espiritual, es decir un método, que conduce rápidamente a quien lo adopta a la impasibilidad y a la visión de Dios, es la atención (*prosoché*). Algunos santos han llamado a la atención custodia de la mente, otros custodia del corazón, otros sobriedad (*nepsis*), otros *hesiquía* mental" (*Filocalia*, vol. I, Simeón el nuevo teólo-

go). Como en otras tradiciones contemplativas, el método hesicasta[375] propone reconducir la mente hacia el corazón mediante la quietud de los pensamientos, pero con la novedosa incorporación de la atención simultánea a la propia respiración como medio de sustraerse al flujo de los pensamientos mientras se mantiene ocupada la mente con la recitación de una oración: Si quieres "vivir en recogimiento espiritual, y tener un corazón sobrio con facilidad, que la oración a Jesús se una a tu respiración, y en pocos días verás cómo esto se verifica" (*Filocalia*, vol. I, Hesiquio, *Discurso sobre la sobriedad*, 182). «Que cada respiración te recuerde a Jesús, y entonces tocarás con la mano las ventajas de la soledad» (San Juan Clímaco, *Scala paradisi*, peldaño XXVII, 185[376]).

Tal práctica se basa en que resulta imposible respirar con un ritmo plácido y estar al mismo tiempo presos de la ira, la envidia, la gula, la lujuria, la soberbia, la avaricia y la deseación en general. Se afirma que la atención sobre la respiración tiene efectos espirituales porque ayuda a domeñar la mente-ego. Ciertamente, se trata de un método de respiración que encuentra antecedentes en otras tradiciones contemplativas como en el taoismo[377] o el

[375] Aunque es difícil elucidar los orígenes del hesicasmo, uno de sus más remotos divulgadores fue el obispo Diádoco, que en el siglo V explicó en Bizancio la doctrina de Evagrio y Macario. En el siglo XI, Simeón el Joven, abad de Xerokerkos, explicó en su *De sobrietate et atentione* el modo de alcanzar la *hesiquia* mediante una forma de respiración concertada con la oración. Debemos también a Nicéforo el Hesicasta, monje en el monte Athos (1261-1282) una obra titulada *De sobrietate et cordis custodia*, que tuvo gran influencia en escritos posteriores como el *Método de la santa atención*. Las prácticas hesicastas han tenido siempre detractores. Uno de los más conocidos fue el monje calabrés Barlaam de Seminara que en 1330 llegó a Constantinopla atraído por las corrientes apofáticas de la teología oriental. En contacto con los hesicastas y sus *técnicas psicofísicas* de control de la respiración, fijación de la mirada, concentración mental, etc. llevado de su espíritu racionalista les acusó de pretender percibir al Dios incognoscible mediante los sentidos, como ya lo había pretendido la herejía mesaliana. En nombre de los hesicastas Gregorio Palamas replicó mediante la obra *Tríadas en defensa de los santos hesicastas*. En 1341, todos los higúmenos del Monte Athos firmaron el llamado *Tomo Aghiorítico* (en PG, CL, 1225-1236*)* defendiendo su tradición mística y ese mismo año el concilio de Santa Sofía confirmó el método de la oración hesicasta. Desautorizado y aislado, Barlaam volvió a Italia.

[376] Juan Clímaco (c. 525-c. 606), *Escala espiritual*, Salamanca, 1998.

[377] Vid. Henri Maspéro, «Les procédés de nourrir le principe vital dans la religión taoiste ancienne», *Journal Asiatique*, abril-septiembre de 1937.

hinduismo (por ejemplo el *prânâyâma*) y que incluso prendió en Ordenes religiosas católicas tan recelosas del recogimiento como la Compañía de Jesús. Así, su fundador, San Ignacio de Loyola[378], recomendaba como modo de orar "que con cada un anhélito o resollo se ha de orar mentalmente diciendo una palabra del *Pater noster* o de otra oración que se rece, de manera que una sola palabra se diga entre un anhélito y otro, y mientras durare el tiempo de un anhélito a otro, se mire principalmente en la significación de la tal palabra, o en la persona a quien reza, o en la baxeza de sí mismo, o en la diferencia de tanta alteza a tanta baxeza propria; y por la misma forma y regla procederá en las otras palabras del *Pater noster*" (San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales, 258*).

Gregorio Sinaíta, enseñaba tal método como el más adecuado para serenar la mente y abrir el espacio de paz necesario para la oración; "ninguno puede por sí mismo refrenar el intelecto, si no es ayudado por el Espíritu. El intelecto es, de hecho, indomable y no tiene miedo, como si fuese perennemente móvil, porque con la negligencia se ha asimilado a este divagar al cual se ha habituado desde el comienzo… Inspirar teniendo cerrada la boca también retiene el intelecto, pero sólo parcialmente, porque luego se dispersa de nuevo. Cuando arriba la operación de la oración, entonces ella de veras lo domina por sí, lo calma y le impide caer en la prisión espiritual. Tú, cuando lleguen los pensamientos, invoca con continuidad y constancia al Señor Jesús, y ellos huirán porque no toleran el calor del corazón que brota de la oración; y por eso huyen como quemados por el fuego" (*Filocalia*, vol. III). En el siglo XIII, un hesicasta llamado Nicéforo el Solitario, explicaba la técnica de esta manera: "Ante todo, sea quieta tu vida, limpia de preocupaciones, en paz con todos: entonces entra en tu es-

[378] En su autobiografía, San Ignacio relata que "Una vez iba por su devoción a una iglesia que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo yo que se llama san Pablo, y el camino va junto al río; y yendo así, en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas" (San Ignacio de Loyola, *Autobiografía y Diario espiritual*, Madrid, 1992, pp. 82-83).

tancia, enciérrate dentro, siéntate en un rincón y haz como te voy a decir. Sabes que nuestro soplo, el aire de nuestra respiración lo espiramos sólo a causa del corazón… [963b] y entonces, [como te he dicho,] una vez sentado recoge tu espíritu, introdúcelo –tu espíritu, digo– en las narices: éste es el camino que toma el soplo para ir al corazón. Empújalo, fuérzalo a que te baje al corazón junto con el aire inspirado. Una vez que estés allí, verás la alegría que se seguirá: [no habrás de arrepentirte]. Lo mismo que el hombre que regresa a su casa tras una ausencia no refrena ya su alegría al volver a ver a su mujer y sus hijos, así el espíritu que se reúne con el alma desborda de alegría y de delicias indecibles…[964b] Sábete que cuando tu espíritu se encuentre allí no debes, ni callar, ni permanecer ocioso. No tengas otra ocupación ni meditación que el grito de: «¡Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí!». Sin tregua, cueste lo que cueste. Esta práctica, al mantener tu espíritu lejos de las divagaciones, lo vuelve inaprensible e inaccesible a las sugestiones del enemigo, y cada día lo eleva en el amor y el deseo de Dios. [965a] Cuando hayas desterrado de esta región todo pensamiento, puedes (y basta quererlo) decirle: «Señor, Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí», [966a] y obligarte a gritarlo interiormente, excluyendo cualquier otro pensamiento. Cuando con el tiempo llegues a dominar esta práctica, ella te abrirá sin duda la puerta del corazón"[379].

Y en otra obra titulada *Método de la santa plegaria y atención* atribuida a Simeón el Nuevo Teólogo se aconseja; "siéntate en una celda tranquila, apartado en un rincón, y aplícate a hacer lo que digo: cierra la puerta, eleva tu espíritu por sobre todo objeto vano o pasajero. Luego, apoyando la barba contra el pecho, dirige tu ojo corporal, a la vez que todo tu espíritu, al centro de tu vientre, es decir, a tu ombligo; comprime la aspiración de aire que pasa por la nariz de modo de no respirar con comodidad, y escrita mentalmente el interior de tus entrañas en busca del lugar del corazón, ese lugar que se complacen en frecuentar todas las potencias del alma. Al comienzo, encontrarás tinieblas y una te-

[379] Nicéforo el Solitario o Nicéforo el hesicasta, *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, a cargo de J. P. Migne, vol CXLVII, París, 1857. Hay traducción francesa, *Petite Philocalie de la prière du coeur,* edición de Jean Gouillard, París, 1953, p. 204.

naz opacidad, pero si día y noche practicas este ejercicio encontrarás, ¡oh maravilla!, una felicidad sin límites"[380].

Se trata de anodadar la mente mediante la repetición incesante de una oración con la atención fija en la respiración; "La atención es el silencio ininterrumpido del corazón, de todo pensamiento, silencio que siempre, perenne e ininterrumpidamente respira e invoca a Cristo Jesús, Hijo de Dios y Dios; sólo a Él" (*Filocalia*, vol. I, Hesiquio, *Discurso sobre la sobriedad*, 5). De esta manera, serenada la mente, se va acostumbrando a permanecer en el presente en un estado de atención a sí misma sin apropiación de pensamientos, es decir, con "el corazón profundamente silencioso siempre, en *hesichía*, lejos de todo pensamiento" (*Filocalia*, vol. I, Hesiquio, *Discurso sobre la sobriedad*, 15).

La exposición más completa del método de meditación hesicasta se encuentra en una obra del siglo XIV titulada *Centuriae* escritas por los monjes Ignacio y Calixto (este último fue patriarca de Bizancio) a la que nos remitimos para mayores precisiones. En ella se explica el método para "introducirnos en lo más íntimo del corazón por medio de la aspiración a través de la nariz, un método que en cierto modo sirve también para el recogimiento espiritual… Cuando te sientes en tu celda silenciosa y quiera recoger tu espíritu, aspíralo por la nariz, a través de la cual el hálito va al corazón, ponlo en movimiento y empújalo hasta el corazón junto con el aire aspirado" (*Centurias* 18).

---

[380] *Petite Philocalie de la prière du coeur,* edición de Jean Gouillard, París, 1953, p. 216. O también; "Siéntate sobre un asiento de un palmo de altura, haz bajar tu conciencia de la cabeza al corazón y fíjala allí… Si en esta actitud recogida sientes un fuerte dolor por la distensión de los músculos, en el pecho, las espaldas y la nuca, invoca en el corazón y en el espíritu: «¡Señor Jesucristo, ten piedad de mi!»… Mientras haces todo esto debes contener la respiración. No respires con demasiada violencia, para no dispersar el pensamiento. Si se presentan pensamientos, no los tomes en consideración, aun cuando sean rectos y buenos, y no vano e impuros. Conteniendo la respiración lo más posible, encerrando el entendimiento en el corazón y repitiendo pacientemente la invocación al Señor Jesús, expulsarás pronto dichos pensamientos con la fuerza invisible de este nombre divino" (San Gregorio del Sinaí, *La Hesiquia* 2). La práctica del método requiere ciertos hábitos de moderación en la ingestión de alimentos, pues "el principio de la vigilancia del intelecto es la continencia en los alimentos y en las bebidas, y el rechazo y la negación a todo género de pensamientos es el recogimiento espiritual del corazón" (*Filocalia*, vol. I, vol. I, Hesiquio, *Discurso sobre la sobriedad*, 165).

XII.- ETAPAS DE LA VIA ESPIRITUAL: PURGATIVA, ILUMINATIVA Y UNITIVA

El Vedanta y la filosofía hindú, el budismo, el taoismo, el zen, la mística judía, la filosofía griega, el hermetismo, el gnosticismo, el neoplatonismo, etc. han acudido a diversas metáforas para definir el progreso espiritual mediante grados, esferas, círculos sucesivos, mansiones, estadios, escalas, etc.

Por su parte, también la mística cristiana ha dividido el progreso en la Vía espiritual en un número diverso de grados o etapas. La tradición más generaliza divide a los espirituales en tres; probacionistas, progredientes y perfectos, que se corresponden con las tres etapas o estadios de la Vía; purificativa, iluminativa y unitiva. Dichas fases se remontan, al menos, a Evagrio Póntico. La *vía purgativa* o de los *incipientes* tiene por fin la purificación del alma y el que la culmina escucha "*Siervo bueno y fiel… entra en el gozo de tu Señor*" (Mt XXV, 21). La *vía iluminativa* o de los *proficientes* consiste en el desarrollo de la vida interior hasta convertirse en "amigo de Dios", como está dicho: "*Ya no os llamo siervos… sino amigos*" (Jn XV, 15). La *vida unitiva* o de los *perfectos* es la vida mística de unión con Dios de acuerdo a lo dicho por Jesús "*Que todos sean uno como, como Tú en mi y yo en Ti*" (Jn XVII, 21). La *purgatio* se inicia cuando el hombre decide pararse ante la multitud de acontecimientos que agobian su existencia y se plantea de manera seria e intensa su vida espiritual. A esta con-versión le sigue el despertar a una mayor sensibilidad hacia lo trascendente y un reconocimiento de las imperfecciones propias que "arrastra fuera de sí a quienes afecta" (Dionisio, *De los nombres divinos*, IV, 13). Decidido a salir de la "casa" de los apetitos, emprende la vía de la purificación. En esta primera etapa suele distiguirse entre ascética y mística como dos etapas sucesivas del camino de perfección, en el que la segunda completa a la primera[381]. La palabra *ascética* significa "ejercicio" porque ense-

[381] La diferenciación generalmente aceptada es la de Escoto y Santo Tomás, que distingue entre *virtudes adquiridas* y *dones otorgados por gracia*; la *Ascética* comprende las virtudes adquiridas, mientras la *Mística* no se adquiere, sino se recibe.

ña al aspirante a desarraigar vicios y plantar virtudes. Se trata de mostrarle el funcionamiento de los sentidos exteriores e interiores del cuerpo y de la mente y de las potencias o facultades del alma para que pueda sorprenderlas en su constante y alienante actuación a fin de aprender a resignarlos. En este sentido, la *ascética* tiene dos aspectos, *negativo* y *positivo* en la medida en que se refiera a la negación y purificación de las pasiones, afectos o apetitos; o bien tenga como objetivo la práctica de las virtudes.

La vía purgativa es previa o preparatoria porque trata, en suma, de recoger el hombre exterior hacia el interior; «Antes de recogerte, haz los actos que quieres, mas ya después… estáte en aquel sosiego, déjate en manos de Dios, como se dejó este papel en mis manos para que hiciese lo que quisiese en él. Allí no es tiempo… de meditar, ni rezar, sino dejarte como una imagen que la pinta un pintor, que si se menea, por hacer un ojo hará un borrón. Y así toda esta doctrina es darnos a entender que quien se ha de dejar pintar de este divino pintor no ha de pintar nada»[382].

Cuando el alma ha sido purificada por el esfuerzo personal, entra en la vía iluminativa o "purificación pasiva" llamada así porque el hombre no puede adquirirla por sí mismo. A diferencia de la purgación activa o ascética, lograda con esfuerzo y afán personales, en la pasiva o mística interviene más intensamente el poder de la Gracia. A su vez, se distinguen dos modalidades de purificación pasiva; del sentido y del espíritu. La purificación o *noche* del sentido se centra en la parte inferior del alma (*sentidos* exteriores e interiores) mientras que la purificación del espíritu trabaja sobre las potencias superiores (memoria, entendimiento y voluntad).

Finalmente, la vía unitiva acontece cuando el alma se "deja" o abandona completamente en Dios. Por eso también es llamada *unión transformante* o *matrimonio espiritual*. Allí todo es uno porque Dios es aprehendido en la multiplicidad de las cosas como indica San Juan (*Llama*, IV, 1).

[382] Antonio de Rojas, o.c., p. 106.

Lo importante es que a estas etapas o estadios de la Vía corresponden respectivamente tres formas de meditación u oración. Así, por ejemplo, Bernabé de Palma, en su *Vía Spiritus*[383], explica que el primer grado o etapa, se denomina *estado corpóreo*, porque tiene por objeto "humillar y domar la carne y sensualidad, ayunando, velando, durmiendo en camas duras y pobres, guardándonos de palabras ociosas…, vanas… y dañosas…, de trabar amistades…"[384]. A este estado le corresponde el *recogimiento externo* por el que se pretende reducir al máximo la información que llega a los sentidos corporales: "Quiere decir que, cerrados los ojos corporales y apartado todo ruido, así exterior como interior, comience a considerar dentro de sí, que el común vulgar llama entre sí. Por esto se llama profundo, porque es en lo más hondo de nuestros pensamientos. Y cuando esto se hace por largo espacio, acrecentando siempre en la atención…, se llama muy profundo"[385]. El segundo grado es un estado intermedio, corpóreo y espiritual cuyo ejercicio fundamental es la denominada *oración de aniquilación* o conocimiento de la propia nada como método para desarraigar los vicios y asentar las virtudes, especialmente la humildad. En este sentido, uno de los ejercicios de meditación preferidos por Palma, San Juan de Ávila y otros místicos consiste en considerar qué éramos antes de nacer. El tercer y último estadio de la Vía espiritual es el de la unión o quietud que, por eso mismo, es llamado grado sobrenatural. Tal unión de semejanza, aunque sobrepasa a todo entendimiento, porque es de orden suprarracional o sobrenatural, acontece en la *perfecta contemplación* "cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios están en uno conformes, no habiendo en la una, cosa que repugne a la otra"[386].

Para alcanzar la comprensión del propio estado es imprescindible la humildad. Ya San Benito convirtió la escala de Jacob en escalera de humildad[387]. El propio abad de Claraval desarrolló el tema en su tratado de *Los grados de la humildad y de la sober-*

[383] *Vía Spiritus*, citaré por la edición de Salamanca, 1541.
[384] Bernabé de Palma, *Via Spiritus*, edic. de T. H. Martín, Madrid, 1998, p. 29.
[385] Bernabé de Palma, *Via Spiritus*, p. 28.
[386] Juan Bretón, *Mistica Theologia*, Madrid, 1614, L. II, p. 19.
[387] RB 7, 6-9. Cf. Gen 28,12.

bia. Una de las imágenes más utilizadas para representar el ascenso espiritual es el de la escala que el patriarca Jacob vio en sueños, y que «arrancaba del suelo y tocaba el cielo con la cima» (Gen 28, 12).

La Regla benedictina la sigue utilizando (Rb 7,8) para hacer de ella una escalera de humildad en doce peldaños que conducen al perfecto amor de Dios. Subir la Escala de Jacob es practicar la *memoria Dei*, es decir, recordar continuamente a Dios (Jn 6, 38). «*Nihil operi Dei praeponatur*», «nada se anteponga a la obra de Dios» (43,3). El cartujo Hugo de Balma, explica en su obra *Sol de contemplativos*[388] que Jacob llegó a Betel (casa de Dios) huyendo de los hombres de Esaú (lo vano), lo que viene a significar que, según los antiguos redactores del Génesis, la contemplación implica una *fuga mundi*, es decir, la convicción de que todo es vano, huero, ilusión pasajera; "El cual por tres escalones de maravillosa doctrina nos muestra subir a esta contemplación, según que a esta obra se puede apropiar aquello del Génesis del patriarca Jacob. Del cual se lee que huyendo de Esaú que le perseguía, viniendo a un lugar llamado Betel, puso por cabecera una piedra y durmiendo en aquel lugar vió en sueños una escala, la cual aunque estaba en la tierra la altura de ella llegaba al cielo. Y los ángeles subían y descendían por ella... Y ¿qué es significado por Esaú, que quiere decir vano, sino las vanidades de este mundo? Pues lo primero que ha de facer el que quiere sobir por esta escalera es apartarse de las vanidades del mundo. Lo segundo que debe facer el que quiere sobir a esta contemplación, es guardar todos los sentidos y cerrarlos a las cosas del mundo, y folgar en solo Cristo. Esto es significado en lo que fizo Jacob cuando tomó por cabecera la piedra e dormió después de puesto el sol. ¿Qué significa la piedra sino Cristo redemptor, del cual dice San Pablo: la piedra es Cristo? ¿Y qué quiere decir dormir en la piedra sino holgar en él?" (*Sol de contemplativos* 1).

[388] Propiamente, la obra *Sol de contemplativos* es una tradución castellana efectuada en 1514 por un franciscano de la obra *Teología mística* o *Viae Sión lugent*, o *Viae Sión lugentis* del cartujo Hugo de Balma, prior de Meyrat, diócesis de Lyon, que vivió a fines del siglo XIII. Su fuente principal es el Pseudo-Dionisio, la Biblia, Tomás Gallus, Ricardo de San Víctor y San Agustín.

Además del ascenso por la escalera de Jacob, la espiritualidad cristiana ha recurrido a otros símbolos como la subida al monte Sión, la Jerusalen celeste, etc. para expresar el itinerario del alma en pos de Dios; "La sobriedad se asemeja a la escalera de Jacob, al final de la cual está Dios y por la que los ángeles ascienden... Así como *los valles abundan de trigo*[389], así la filosofía espiritual hace que en nuestro corazón abunde todo bien; o, más bien, es nuestro Señor Jesucristo el que te dará estas cosas, ya que *sin Él no podemos hacer nada*[390]. Primero encontrarás que es la escalera, luego, el libro leído. Progresando, encontrarás que es la ciudad, la Jerusalén celeste, y verás espiritualmente y con claridad a Cristo, el rey de los ejércitos de Israel con el Padre consustancial a Él y al adorable Espíritu Santo" (*Filocalia*, vol. I, Hesiquio, *Discurso sobre la sobriedad*, 117). Es significativo que el lugar del que arranca la escalera, sea el mismo en el que Melquisedech o Abrahán ofrecieron sus sacrificios y en el que Jesucristo se inmoló por la humanidad: "La sublimidad del monte Sión excede a todos los montes… en este monte ofreció Melquisedech pan y vino en sacrificio y en él edificó Abrahán el altar de su obediencia, para en él sacrificar a Isaac, su hijo amantísimo. En aquel mismo lugar se durmió Jacob y vio la escala que llegaba al cielo y descendían y subían los ángeles por ella. Allí se edificó el altar de la cruz y se ofreció de su propia voluntad nuestro suavísimo Cristo. Y este monte de Sión, se entienda que antes de Abrahán se llamaba monte Moria, que quiere decir *tierra alta*. Y porque en este monte fue después edificada una señalada torre, llamáronla en lengua hebraica *Sión*, que en nuestra lengua quiere decir *atalaya*" (Laredo, *Subida al monte Sión* I). A mediados del siglo XII Pedro de Celles, en su obra *De disciplina claustrali*[391] (*La escuela del claustro*), explica que gracias a la contemplación, el orante se convierte en ciudadano de la Jerusalén celestial; Ciudadano de Jerusalén es aquel cuyo deseo y afecto, cuyo único anhelo consiste en la contemplación de las cosas celestes y que entre ellas mora, a imitación del Apóstol, que dice: `somos ciudadanos

[389] Sal 64, 14.
[390] Jn 15, 5.
[391] Además de la edición publicada en PL 202, 1110-1146, disponemos de la de G. de Martel, *Pierre de Celles, L'école du cloître*: SC 240 (Paris 1977), con traducción francesa.

del cielo"[392]. Todos estos símbolos vienen a indicar que la contemplación es el camino adecuado para ascender por la escalamonte o entrar en un espacio sagrado (Paraíso perdido, Jerusalén celeste, etc.). Son, en suma, metáforas indicativas de que el ser humano contiene "algo" que constituye su verdadera naturaleza espiritual que puede ser recuperada y realizada ya "ahora".

En la segunda mitad del siglo IV, Juan de Licópolis o Juan el solitario, un monje que vivió treinta años en la Tebaida encerrado en una cueva, escribió un *Diálogo del alma*[393]. Invocando como única autoridad a San Pablo, explica las tres etapas o grados en el camino hacia la contemplación utilizando un lenguaje gnóstico. Para el monje "Existen tres órdenes de hombres mencionados por la Escritura: los somáticos [o carnales], los psíquicos y los pneumáticos [o espirituales]". Mientras que al carnal le es extraordinariamente difícil practicar la meditación en tanto esté todavía apresado por las experiencias sensoriales, el hombre psíquico tiene buena disposición y empeño, pero al estar pendiente del juego que ofrece el mundo, es incapaz de retirar la atención de los pensamientos y concentrarse en un estado de recogimiento porque, en el fondo, da más crédito al mundo externo que al interno; "el psíquico siente amor por la doctrina pero, a la hora de recoger su entendimiento en la oración, no lo consigue sino a costa de mucha lucha; además, el recogimiento de su entendimiento es de escasa duración. ¿Por qué? Escuchad bien: como su alma está en los movimientos de distracción, entre las reflexiones sobre los conocimientos o en la obra corporal, las cosas se agitan en él en el tiempo de oración. Es incapaz de mirar a Dios de modo recogido, pues su entendimiento vaga de fantasma en fantasma, y éstos se disuelven el uno en el otro, sobre todo porque él no ha llegado al grado superior respecto a lo psíquico, que ve a Dios en algo superior al entendimiento de los hombres" (Juan el solitario, *Diálogo del alma* I, 13).

[392] *Serm*. 18: PL 202, p. 695. Cf. Fil 3, 20
[393] Juan el Solitario, *Dialogue sur l´âme et les passions des hommes*, edición de I. Hauserr, Roma, *Pontificium Institutum Orientalium Studiorum*, 1939.

¿Qué es lo que impide al hombre la práctica de la meditación? Juan el solitario ofrece un discurso magistral sobre las preocupaciones o problemas que obstaculizan la contemplación para cada una de estas tres clases de hombres; "Los llantos del hombre carnal, aun cuando llora ante Dios en la oración, están provocados por los pensamientos siguientes: la preocupación por su pobreza, el recuerdo de sus molestias, la solicitud por sus hijos, el sufrimiento a causas de sus opresores, el cuidado de la casa, la memoria de sus muertos y cosas semejantes"... "En cuanto al carnal, su celo es éste: la dominación sobre los demás, la riqueza de quienes son más ricos que él, la vida de quienes son más felices que él. Cada pasión de su celo está determinada por la envidia…" (Juan el solitario, *Diálogo del alma* I, 20). Parejamente, "El celo comienza en el psíquico por este motivo: está elevado sobre los actos malos que se ven obrar al cuerpo, pero no percibe la existencia de quien le es superior, y por tanto cree que el estado en el cual se encuentra es la perfección. Y dado que los demás le son inferiores en cuanto a obras visibles, comienza a experimentar un sentimiento de celo y desaprobación por los actos de aquéllos, y debido a ello acumula odio. Si entonces no ama los honores del mundo, su celo no proviene de la envidia, sino de la pretensión de justicia…" (Juan el solitario, *Diálogo del alma* I, 21). En suma, todo ello hace muy difícil la supresión de los pensamientos durante la contemplación; "Los llantos del psíquico en la oración nacen de los pensamientos siguientes: el temor del juicio, la conciencia de sus pecados, el recuerdo de las bondades de Dios para con él, la meditación de la muerte, la promesa de las cosas venideras, el temor de verse privado de ellas, y otras cosas por el estilo. En cuanto a los llantos del hombre espiritual, éstos son los pensamientos que los determinan: la admiración de la majestad de Dios, el estupor ante la profundidad de su sabiduría, la gloria del mundo venidero, el extravío de los hombres y cosas semejantes. No derivan, por lo demás, de un sentimiento de tristeza, sino de una intensa alegría" (Juan el solitario, *Diálogo del alma* I, 16).

¿Cómo aquietar la mente y predisponerla a la contemplación? "Lo mismo que cerrando la boca y las narices disminuye la respiración vital del hombre, así con el cese de las palabras [interiores]

dirigidas contra los demás se deteriora la pasión dentro [del hombre], y tras la destrucción de esta pasión entra la pasión del amor" (Juan el solitario, *Diálogo del alma* I, 26). El principal acto de amor es el desprendimiento de las pasiones por amor de conocer a Dios o, lo que puede ser lo mismo, conocerse a sí mismo; "El desprendimiento corporal: el abandono de las propias posesiones; el desprendimiento psíquico: la expoliación de las pasiones; el desprendimiento espiritual: la eliminación de las opiniones" (Juan el solitario, *Diálogo del alma* IV, 85). "El hombre carnal es llevado al amor por los sentimientos de deseo o de anhelo. El deseo se nutre del cuidado del cuerpo, y el anhelo de los bienes crece con el anhelo de goces abundantes. A quien quiera ser reconocido en el mundo a causa del poder, el honor o la magnificencia, se le despierta el amor por esto o aquello que posee tales cosas. Ésta es la razón por la que en los carnales el amor no es estable, pues lo encienden en sus corazones objetos susceptibles de cambio, y el amor de gente así se funda sobre cosas que no duran…. Pasemos al rango de los psíquicos: en ellos no hay amor, ni por la verdad, ni por la falsedad. El psíquico no ama la falsedad porque no posee una fuerte pasión por la riqueza, ni anhela cumplir la voluntad de su concupiscencia. Ésta es la razón por la que ningún motivo lo impulsa a amar a los hombres, al no volverse él ni a las riquezas ni al amor de la belleza. Por tanto, no es fácil que exista en él la pasión del amor. Aun cuando se imagina que ama a los hombres por amor de Dios, todavía no se ha acercado a este grado. En efecto, el amor de Dios no se adquiere con el trabajo del cuerpo, sino con la comprensión de los misterios y, al no haber llegado a tanto, es incapaz de amar a los hombres. Si el psíquico ama esto o aquello, su amor no proviene de la ciencia, sino de una causa que se lo ha provocado" (Juan el solitario, *Diálogo del alma* I, 19).

XIII.- OTROS ERRORES Y OBSTÁCULOS DEL BUSCADOR ESPIRITUAL

Como advertía el Pseudo-Macario, uno de los obstáculos más difíciles de vencer es el orgullo, sobre todo el orgullo espiritual, es decir, la presunción de haber alcanzado a un estado místico. De ahí que la virtud primordial de la vida contemplativa sea la

humildad que nos descubra nuestra propia miseria y nos ayude a sorprendernos en la arrogante actitud de creernos "alguien". Incluso el tenerse por humilde es ya es un síntoma de soberbia. Por eso San Juan de Ávila decía que «Si me preguntáredes cuál es el camino del cielo, responderos he que la humildad; o si otra vez…, e si tercera vez…, e si mil veces me lo preguntáredes, mil veces os responderé que no hay otro camino sino la humildad»[394]. Para Fray Juan de los Ángeles, la humildad es cimiento de la quietud y extasiamiento del alma en Dios porque "nada es lo que somos, y nada lo que podemos y a la nada caminamos y en nada nos convertiremos, si Dios alza de nosotros su poderosa mano"[395].

¿Qué es la humildad?, "La humildad es el continuo olvido de las buenas obras cumplidas" (*Filocalia*, vol. I, Diádoco, *Definiciones*, 6) de modo que sea tan espontánea que no quede rastro de ningún sentimiento de ser humilde. La humildad es la mejor herramienta para la autoobservación pues, "¿cómo podemos ser verdaderamente humildes si no nos conocemos?; o mejor dicho, ¿qué es la humildad, sino un conocimiento de las propias miserias y de la propia nada?"[396]. El conocimiento de uno mismo que procura la humildad nos da la capacidad de sorprender a nuestra mente en plena actividad de apropiación de experiencias; "Sorprendí una vez a la seductora insensata [la soberbia]. Estaba levantándose en mi corazón y las llevaba a los hombros la vanagloria, su madre. Las enlacé con el dogal de la obediencia y flagelé con el látigo de la humildad" (Juan Clímaco, *Scala paradisi*, XXII, 130). Está escrito que *El Señor resiste a los soberbios*[397]. "Por esto el Apóstol dijo: *¿Qué es lo que posees, que no lo hayas recibido?*[398] ¿Te has creado por ti sólo? ¿Y si el cuerpo y el alma de los cuales, en los cuales y por los cuales consiste toda virtud, los has recibido de Dios, *por qué te vanaglorias como si no los hubieras recibido?* Pues es el Señor el que te ha dado estas co-

[394]San Juan de Ávila, Audi, filia, O. C., I, p. 472-475.
[395] Juan de los Ángeles, *Manual*, p. 604, 501.
[396] Pierre Nicole (1625-1695), *Del conocimiento de sí mismo*, I, 9.
[397] St 4, 6.
[398] 1 Co 4, 7.

sas" (*Filocalia*, vol. I, Hesiquio, *Discurso sobre la sobriedad*, 192).

Otro frecuente error del contemplativo es el individualismo. Aspira a una vida solitaria de supuesta renuncia al mundo y lo que hace realmente es construirse una burbuja de cristal en cuyas paredes proyecta sus propios espejismos. Pero una cosa es renunciar a la apropiación del pensamiento y cosa muy distinta es vivir *pensando* en el desapego; "Nada gana el que renuncia al mundo y luego permanece apegado a los placeres. Lo que antes hacía mediante las riquezas, lo hace ahora, sin poseer nada" (*Filocalia*, vol. I, Marcos el asceta, 96).

Igualmente, es contraproducente iniciar el camino cargados de prejuicios y absurdas expectativas; "A menudo, rezando, pedí que me sucediera lo que me pareció bien, insistiendo en mi pedido tontamente, ejerciendo violencia sobre la voluntad de Dios, y no permitiendo que Él me administrara lo que sabía era bueno para mí" (*Filocalia*, vol. I, Nilo el asceta, *Discurso sobre la oración*, 32). Otros se desaniman enseguida cuando no obtienen lo que buscan. Ante ello, se recomienda que "no te sientas dolorido si no recibes enseguida de Dios lo que le pides. Él te quiere hacer un bien aun más grande, mientras perseveras en permanecer junto a Él en la oración. Pues, ¿qué hay de más alto que conversar con Dios y estar distraído (de todo) al estar en su compañía?" (*Filocalia*, vol. I, Nilo el asceta, *Discurso sobre la oración*, 34).

La actitud adecuada del meditador se resume en la expresión "no desear nada", porque "los hombres iluminados con verdadera luz entienden que aquello que podrían desear, o querer, es «nada» frente a lo que todas las criaturas (en cuanto criaturas) desean, quieren y saben. Por eso dejan todo deseo y toda voluntad particular y se abandonan con todas las cosas al Bien eterno. Sin embargo, permanece en ellos un deseo, un estímulo a progresar y a acercarse al Bien divino; el deseo de un conocimiento cada vez más próximo, de un amor más cálido, de una alegría más luminosa, íntegra subordinación y obediencia" (*Theología Germanica* 3, 10). Dicho en palabras de San Gregorio Magno; "No deseando nada en este mundo, no teniendo nada, me parecía *estar en cierto*

vértice de las cosas, de modo que creía que se había cumplido en mí lo que, prometiéndolo el Señor, había aprendido del profeta: Te elevaré sobre las alturas de la tierra. Sobre las alturas de la tierra, en efecto es elevado quien pisotea incluso lo que parece alto y glorioso del mundo presente mediante el desprecio del alma (*Ep*. 1,5. MGH, *Ep*. 1, 5-6).

De nuevo nos encontramos con la aparente paradoja misteriosa; el "no desear nada" compatible con "desear el Bien divino", que parece resolverse con *no desear otra cosa más que la presencia de Dios*. De hecho, el lenguaje de los contemplativos resulta frecuentemente paradójico. De un lado se previene contra el sentido de apropiación de los beneficios de la meditación y se le recomienda "no pensar en nada" o meditar sin un *porqué*. Por otro lado, continuamente se le presentan los beneficiosos resultados de la práctica meditativa; "Si deseas orar, renuncia a todo para obtener todo" (*Filocalia*, vol. I, Nilo el asceta, *Discurso sobre la oración*, 37). Estas paradojas no solo tienen un valor pedagógico en cuanto que pretenden estimular al aspirante, sino que además, reflejan la esencia dual del mundo de la mente humana. El meditador se encuentra con que el esfuerzo no es suficiente para obtener la Gracia, pero es necesario no desear nada para hallar todo; que el éxtasis no es una experiencia, aunque la viva como tal; que el desapego implica vivir sin un *porqué*, aunque se viva buscando a Dios, etc. Con ello se indica que el reino de la mente no sirve para explicar el mundo del espíritu, y que sólo en éste se resuelven las dualidades (*coincidentia oppositorum*). En definitiva, la meditación y la contemplación deben estar vivificadas por una adecuada actitud[399]. Mediante virtudes como la hu-

[399] La actitud correcta es definida en el Nuevo Testamento como *pobreza en el espíritu*; «Bienaventurados los pobres de espíritu. Pues de ellos es el Reino de los Cielos» (Mt 5, 3). Como el versículo no se está refiriendo a la pobreza económica, se ha propuesto una traducción más correcta; «Bienaventurados los pobres según el (o en el) espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos» para destacar que se trata de la bienaventuranza accesible a los hombres impersonales que se han desapropiado de los deseos del mundo. Ya San Agustín interpretaba la frase como «Bienaventurados los que no están hinchados de jactancia»; e igualmente Crisóstomo afirmaba que Jesucristo se refería a los «Bienaventurados que son humildes». En suma, es «pobre» el que «no tiene nada de sí» porque se ha desprendido de su sentido de individualidad. Pobre en el espíritu es, en definitiva, el que habiendo realizado la Nada como hombre y se ha vaciado, ha si-

mildad, la devoción, la aceptación, etc. se trata de "echar de ti tu voluntad y que reine y more en tu alma la voluntad y el querer de Dios[400]. Para un monje del XVII, Antonio de Rojas, la denominaba *perfecta resignación* o entrega consiste en recoger el hombre exterior al interior de sí mismo, al centro de su alma, ya que Dios "está en todo y está dentro de ti". Mediante ese acto de confianza, es decir de fe, "En esa tal alma hace Dios todo lo que quiere, sin que ella lo estorbe"[401]. Pero incluso en tal caso, aunque uno se crea favorecido por la gracia divina, esté orgulloso de sus buenas obras o alcance la paz de la mente, no debe pensar nunca que ha sido resultado de sus esfuerzos. Ha de recordar siempre que está escrito; «Sin mí no podéis hacer nada». "Cuando lleves a cabo alguna acción virtuosa, recuerda a aquel que dijo: *Sin mí, nada podéis hacer* [Juan 15,5]" (*Filocalia*, vol. I, Marcos el asceta, 41). Realizar esa verdad implica la sumisión total, la entrega y resignación de la voluntad propia a manos de la voluntad del Único. Es entonces cuando uno comprende y comprueba que *es Dios el que opera en nosotros el querer y el operar para su beneplácito*[402] (*Filocalia*, vol. I, Diádoco, *Definiciones*, 60).

1.-La adecuada actitud.

Por otra parte, afirmar que la meditación sin objeto es un arte o una ciencia no significa que pueda ser ejecutada mecánicamente. No es una ciencia en el sentido de que provea de una técnica que garantice resultados. Quien suponga que la contemplación o realización espiritual es consecuencia de factores espacio-temporales sometidos a una ley física, no hará más que cosechar dolores de cabeza o crisis de ansiedad. La mística universal insiste en la necesidad de una correcta disposición de ánimo para adentrarse en la práctica de la meditación. René Guénon escribió unas lúcidas páginas sobre las diferencias entre la doctrina del ojo (la comprensión meramente racional) y la doctrina del corazón

do llenado por la Gracia; en E. Delebecque, *Bulletin de l´Association Guillaume Budé* III, 4; IV, 1.
[400] Antonio de Rojas, *Vida del espíritu*, p. 40.
[401] Antonio de Rojas, *Vida del espíritu*, cap. 11, p. 65.
[402] Flp 2, 13.

(el paso de la comprensión mental a la realización espiritual)[403]. Como decía el jesuita Jerónimo Nadal, "si buscas a Dios en el entendimiento te enredarás en muchas dificultades y no le encontrarás. En el corazón es donde está la teología mística"[404]. En otro caso, no estaremos más que efectuando una operación meramente especulativa de nulos efectos espirituales. "Cuando buscas a Dios lejos de ti, fatigas el entendimiento y es hecho menos hábil para recibir las suaves influencias que exceden nuestra capacidad" (Bernabé de Palma, *Via Spiritus*, 3,4).

¿Cuál es, en suma, la actitud correcta para avanzar en la meditación sin objeto? Los místicos destacan el importante papel de la voluntad para resignar todas las facultades de manera que pueda concentrarse en una atención sostenida. Se trata de emplear toda la fuerza de voluntad en alejarse de los deseos y pensamientos, en un "…dejarse santamente consumir y aniquilar; para que ni sienta, ni ame, ni desee, ni se goce en otra cosa que Dios solo; y esto con tan grande serenidad y gusto que no parece que obra"[405]. De esta manera, "apartados los conceptos queda la voluntad libre, y desembarazada, para entrarse en aquel piélago de la divinidad con eficacísimos actos de amor, y por eso diremos aquí que la voluntad sube, a donde el entendimiento no puede

[403] René Guénon, "Corazón y cerebro", en *Símbolos fundamentales de la Ciencia sagrada*, Buenos Aires, 1969, cap. 70.
[404] En Miguel Nicolau, S. J., *Jerónimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales*, Madrid, 1959, p. 250. Este aspecto amoroso de la actividad contemplativa ha sido, incluso, objeto de especulaciones doctrinales que han tratado de deslindar lo meramente afectivo o sentimental (en cuanto manifestaciones sensitivas), de lo estrictamente espiritual. Autores como Gerardo de Lieja (siglo XIV) en su obra la *Doctrina del corazón*, partiendo del texto bíblico: "Preparad vuestros corazones para el Señor", explica los pasos o estadios por los que el corazón se dispone al recogimiento: 1) *Praeparatio cordis*; El corazón debe prepararse a modo de una habitación, limpiándolo y adornándolo con numerosas virtudes para las bodas místicas. 2) *Custodia cordis*; El corazón es como un campamento atrincherado vigilado atentamente para que los combatientes no se dejen llevar por ilusiónes. 3) *Apertio cordis;* Hay que abrir el corazón al arrepentimiento, la alegría, la caridad, etc. como se abre la puerta de una casa para que el amor acoja a Dios y al prójimo. 4) *Stabilitas cordis;* El entendimiento del corazón debe fortalecerse en el testimonio de los mártires, las revelaciones, las profecías, etc. 5) *Datio cordis;* El hombre debe ofrecer su corazón en el amor y la obediencia. 6) *Elevatio cordis;* La meditación de la fe, la esperanza, la recta intención. 7) *Scissio cordis;* La fractura del corazón mediante el amor extático. Vid. Gerard de Liége, *Un traité inédit de l´amour de Dieu*, en RAM, 12 (1931), p. 374.
[405] Pelayo de San Benito*, Sumario de la Oración*, p. 167.

llegar"[406]. Por tanto, hay que «cerrar el entendimiento a todo y suspenderse con gran atención viva a Dios…, como quien escucha a uno que habla de alto, aunque siempre está como acechando el entendimiento. Y no haya reflexión en lo que está haciendo, sino como un niño o uno que oye órgano y gusta; no sabe el arte y estáse quieto, y el que lo sabe está mirando si hierra o no»[407]. Los místicos explican que esa forma de oración sin distracción en pensamientos es la que más agrada y es valorada por Dios; "la atención a solo Dios con piedad y fe, creyendo que aquesto es una obra soberana, en que se agrada mucho su Majestad; porque no es en nuestra mano refrenar del todo el pensamiento, nuestro Señor la perfecciona enviando de lo alto su visitación y extendiendo la mano de su gracia para que se haga silencio" (*Tercer Abecedario*, tr. 21, cap. 4, p. 592-593).

El franciscano Francisco de Osuna (c. 1492-1540), autor de obras como los seis *Abecedarios espirituales*, *Gracioso convite*, *Norte de estados* y de algunos sermonarios, hacía de la *atención* y del *contento* las dos columnas de la práctica contemplativa; "Toma estas dos palabras y úsalas mucho si quieres gustar a Dios…: *atento a solo Dios y contento*. Si tú quieres usar a cualquier tiempo y a cualquier hora estar *atento a Dios y contento* en aquella atención dirigida a solo El, cree que sacarás gran fruto con sólo estar *atento a Dios y contento en aquella atención* … La atención a solo El es ojo del ánima, que penetra y abre el corazón de Dios…, hiende por entre todas las criaturas, hiende por entre todos los misterios de Dios, hiende por entre todas las mercedes y dones que te ha hecho, penetra hasta él mismo…, hasta su corazón…; atención familiar y repetida, y continuada, y pura, que sea por El solo… No pongas tu contentamiento en las cosas del mundo…, dignidades…, privanzas…, ciencias humanas, que más tiene el que atento y contento se llega a Dios que todo eso"[408]. El meditador que sigue la *vía del silencio* (*mystika*) debe acallar la mente para que Dios le hable. Debe estar como el "perrillo que estando su señor a la mesa se pone delante dél, y levantando las

[406] Pelayo de San Benito*, Sumario de la Oración*, pag. 165.
[407] San Juan de Ávila, *Plática 3.ª, A los Padres de la Compañía*, 1.228-233.
[408] Francisco de Osuna, *Quinto Abec*., fols. 57-58.

manos y mirando a su señor se está *quedo sin menearse*, esperando que le eche un bocado" [409].

El arte de la meditación sin objeto consiste en permanecer paulatinamente en el estado de consciencia sin pensamientos (¡incluido el pensamiento "yo" o "mio"!), es decir, sin que haya alguien que se atribuya la acción de pensar o meditar. Por eso se ha dicho que "*es perfecta oración, donde el que está orando, no se acuerda que está orando*"[410]. Recurriendo a una imagen más radical, algunos comparan la actitud del meditador con la de un muerto que no escucha, ve o siente nada de este mundo porque su atención está única y exclusivamente concentrada en el silencio de la mente; "Bien acallado ha de tener su entendimiento el que así orare… que en haciendo el acto de fe te quedes como difunto, que no conozcas criaturas ni hagas caso de lo sensible; para solo Dios ha de vivir tu entendimiento, no para fantasmas, no para imágenes, no para criaturas, no para discursos, difunto al fin para lo sensible y criado, que de estos tales se dice "*beati mortui*"[411]. Pero también es necesaria una cierta predisposición de ánimo. O mejor dicho, carente de ánimo. Por ejemplo, no se puede profundizar en la meditación con la intención de sacar provecho. No se debe acudir a la práctica meditativa para obtener beneficios materiales o espirituales (¡aunque los haya!). Por eso decía el maestro Eckhart que la verdadera búsqueda es una acción desinteresada que se realiza sin un *porqué*, es decir, con total entrega y desapego aceptando en todo momento la voluntad de Dios. El meditador ha de examinar en profundidad y con honestidad cuales son los motivos que le mueven a adentrarse en la vía contemplativa para corregir sus posibles errores de perspectiva, pues ha de tener en cuenta que "[Dios] mira fijamente tu mente, pensamientos y meditaciones, y considera de qué modo lo buscas: si es con toda el alma o más bien perezosamente y con negligencia" (Macario[412], *Hom*. XXXI, 3).

[409] Francisco de Osuna, *Quinto Abec*., fols. 57-58.
[410] San Pedro de Alcántara (1499-1562), *Tratado de la oración y meditación*, cap. V, octavo aviso (Madrid, 1991).
[411] Antonio de Rojas, *Vida del espíritu*, p. 73.
[412] La *Historia lausiaca* da noticia de un monje del desierto que vivió en el siglo IV, Macario el Alejandrino (contemporáneo de Macario el Egipcio) al que se

La vía contemplativa ha personificado las virtudes de la constancia y perseverancia en Jacob (Gen. 29,25), quien obtuvo por mujer a Lía tras servir siete años a Labán. Lía no era hermosa porque simbolizaba "nuestra infancia en la vía espiritual". Sin embargo, tras otros siete años más, obtuvo como esposa a la hermosa Raquel. Laredo toma del *Libro de doce patriarcas* de Ricardo de San Víctor[413] la exégesis mística de este episodio bíblico al interpretar que "Raquel quiere decir *graciosa visión:* por alcanzar Jacob a casarse con esta visión graciosa sirvió dos veces siete años; los que buscan a Dios, que es inefable visión, no deben tener por mucho en buscarle y emplear estas dos veces siete años, que significan número de perfección" (Laredo, *Subida al monte Sión* XII).

Finalmente, la autoatención sostenida atrae la visita de la Gracia. Pero bien entendido que la Gracia no es el resultado de esfuerzo alguno. Ninguna suma de esfuerzos puede llevar a la realización espiritual. El esfuerzo podría ser, en todo caso, una condición necesaria, pero no suficiente para obtener la Gracia. La idea implícita en este aserto es que, en última instancia, el hombre no puede purificarse completamente a sí mismo, sino que es el Espíritu Santo quien lo purifica; «El Señor lleva a cada uno como es menester»[414] y finalmente concede los dones a aquel a "*quien quisiere el Hijo revelarlo*" (Mt I I, 27). Por otra parte, el voluntarismo pertenece al mundo del "ego hacedor", pues el "Espíritu" no necesita de esfuerzo alguno para ser lo que es. Todo esfuerzo va dirigido a deconstruir el ego, es decir, el sentido de individualidad que obstaculiza la influencia espiritual.

No obstante, el papel que juega la Gracia en la realización espiritual del hombre, no ha sido ni es un asunto pacífico. Por el contrario, ha desatado vivas discusiones que encontraron su punto culminante en la polémica conocida con el nombre *De auxi-*

---

atribuyen unas *Homilías* y varios tratados (*De perfectione in spiritu*; *De oratione*; *De elevatione mentis*; *De libertate mentis*).

[413] Ricardo de San Víctor *Patrologiae cursus completus*, *Series Latina*, a cargo de J. Migne, vol, CXCVI, París, 1844.

[414] Santa Teresa, *Moradas*, VI, 8,10.

liis[415], originada tras la publicación de la *Concordia* del jesuita Luis de Molina[416] que fue criticada por otra publicación del dominico Domingo Báñez[417]. De manera sencilla, explicaba Antonio de Rojas que "Toda la escarapela y ruido que traen las escuelas acerca de los auxilios de Dios se reduce a que Dios lo hace todo, pero no solo. Y así aquí enseñamos a usar de los medios más próximos, proporcionados y primeros para la unión con Dios. El alma se anonada y deja en manos de Dios…; en esa alma hace Dios todo lo que quiere, sin que nadie le estorbe… Así vendrás a ser lo que no eres, si no seres lo que eres… Considera un erizo que viéndose aquejado…, se hace un ovillo recogiéndose en sí… Así tú, estando en el quicio de la voluntad de Dios, dejándote llevar por donde Dios quiere, te engolfas en el ser increado de Dios…, recogiéndote en Dios por fe y amor"[418]. Los autores medievales y los místicos posteriores habían distinguido contemplación activa y pasiva, natural y sobrenatural, perfecta e imperfecta. Al hilo de esto se han creado con el tiempo distinciones

[415] Hyac Sherry, O. P.: *Historia Congregationum "De auxiliis"*, Venecia, 1740.
[416] *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonumllos primae partis Divi Thomae articulos*, Lisboa, 1588.
[417] El debate se refería al valor de la Gracia en relación a la doctrina de la predestinación y del libre albedrío. Para quienes creen que Dios conoce infaliblemente lo que ha de ocurrir, todos los actos del hombre están predestinados por la infalibilidad del conocimiento divino. Esto no solo significa que todas las cosas existen porque Dios ya las conoce, sino que además consiente en ello. Si esto es así, ¿cómo explicar la libertad y la responsabilidad del hombre y el sentido de la salvación? De ahí puede deducirse que, si Dios promueve la voluntad humana, los actos malos no podrían realizarse sin el concurso divino. Y si la verdadera causa del pecado se debe a Dios y no a la libre voluntad del hombre ¿significa eso que Dios tiene ya decidido quienes se salvan y quienes se condenan? Como el debate había acabado por enfrentar a los jesuitas y dominicos, el asunto pasó a la Inquisición española y de allí al Papa, quien en 1607 declaró que no se considerara heterodoxa ninguna de las dos posturas de manera que dominicos y jesuitas pudieran mantener libremente sus respectivas posiciones con prohibición expresa de que calificaran la otra doctrina como contraria a la Fe; *Apología fratrum predicatorum in provincia Hispaniae Sacrae Theologiae professorum, adversus quosdam novas assertiones cuiusdam doctoris Ludovici Molinae nuncupati, Theologi de Societate Jesu, quas defendit in suo libello cui titulum inscripsit «concordia…», et adversus alios eiusdem novae doctrinae sectatores ac defensores eadem Societate* (1595), que firmaba con otros hermanos de la Orden; fray Diego de Yangüas, fray Pedro de Herrera, fray Pedro de Ledesma y fray Diego Álvarez. Hay traducción española, Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina, Traducción, introducción y notas de Juan Antonio Hevia Echevarría, Oviedo 2002.
[418] Antonio Rojas, *Vida del espíritu*, Madrid, 1630, p. 80-81.

o graduaciones que a veces originan más problemas que soluciones en la medida en que contribuyen a abrumar al neófito.

También se ha distinguido entre *contemplación adquirida* y contemplación *infusa* dando a entender que aunque ciertos dones de la Gracia podían ser accesible a todos (adquirida), por el contrario habría otros reservados a unos pocos. Ahora bien, «adquirida» no significa que se pueda alcanzar por las propias fuerzas, sino que "esa contemplación es el desarrollo normal de la gracia santificante, y que el alma la puede alcanzar, ayudada por Dios, empleando un método apropiado" [419]. No obstante, en la teología católica actual existe cierto consenso en afirmar que no existe más contemplación que la infusa, esto es, la realizada bajo la acción de los dones del Espíritu Santo, a la cual está llamada la totalidad de los fieles y no sólo unos pocos favorecidos.

XIV.- LA NUBE DEL NO-SABER Y EL RAYO DE TINIEBLAS

Cuando en la meditación sin objeto el recogimiento es completo, es decir, cuando cesan las operaciones de los sentidos y del entendimiento y la voluntad se encuentra firmemente establecida en "no pensar en nada", puede acontecer un fenómeno extraordinario difícil de expresar; la consciencia parece penetrar en una oscuridad intensa, silenciosa, insondable y sobrecogedora que parece diluir todas las barreras y límites, incluido el propio sentido de individualidad, y que, por eso mismo, pone a prueba la determinación del contemplativo. Por eso también es denominada como *nube del no-saber,* porque se trata de un estado preliminar o fronterizo con los estados supraindividuales en el que hay olvido de uno mismo. Los contemplativos lo han llamado *Nada supraesencial*, *tiniebla mística* o *nube del no-saber* dado que allí no se sabe o conoce *nada* porque la relación de un sujeto que conoce objetos es transcendida. Algunos filósofos han utilizado un vocabulario más intelectual al afirmar que ese "abismo de las tinieblas

[419] Melquiades Andres, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América, Madrid*, 1994, p. 381.

se llama *nada* o *no-ente* o *no-fin*" (Robert Fludd[420], *Medicina catholica* I, 1). Los cabalistas lo denominan *ālef* tenebroso porque oculta o esconde al *ālef* luciente o también *Ain Sof* (Cesare della Riviera, *El Mundo Mágico de los Héroes*, Milán, 1603, I, 8).

Al principio esa tiniebla es aterradora porque obliga al meditador a enfrentarse a sus más profundos miedos y angustias. Es como una cámara densa y oscura en la que uno teme arriesgar su vida al pretender atravesarla. Sólo el que ha experimentado ese vacío y oscuridad absolutas puede entender la descripción que hizo Jacob como lugar "sobrecogedor". Hay una regla de oro de San Juan de la Cruz para atravesar ese tiempo-lugar o noche del espíritu: «Ni cogeré las flores, ni temeré las fieras, y pasaré los fuertes y fronteras» (*Cántico espiritual*, 3), es decir, no apropiarse de nada. En algunas tradiciones literarias tanto orientales como occidentales ese antro oscuro está animado o es la morada de un dragón que custodia una estrecha puerta impidiendo el paso a las personas que no poseen la debida cualificación, es decir, que pretenden entrar siendo "alguien". *Es estrecha y angosta la vía que conduce a la vida; y pocos pasan por ella*[421]. Sólo se puede acceder sin desear o pensar en nada, es decir, siendo *nadie*. "Pero esta tiniebla no es pacífica, porque no estáis habituada a ella, a causa de la falta de comprensión y de la impureza que hay en vos. Por eso entrad en ella a menudo, y con la costumbre y por gracia de Dios se os hará más fácil y más pacífica. Es decir, vuestra alma será así, por gracia, liberada de impedimentos, y tan robusta y recogida, que no sentirá atracción hacia los pensamientos mundanos, y ningún objeto material le impedirá pensar en nada. Entonces es una oscuridad fructuosa" (Walter Milton, *Escala de perfección,* II, 24). Aunque es un "silencio tenebroso donde quedan perdidos todos los que aman" (Juan Ruysbroeck, "*Bodas del Al-*

[420] Nació en Milgate (Kent) en 1574, estudió en Oxford y viajó por Europa. Murió en 1637. Además de publicar *Medicina catholica*, (Frankfurt, 1629), también escribió *Monochordon mundi symphoniacum* (1620); *Philosophia sacra* (1626); *Integrum morborum mysterium* (1631); *Clavis philsophiae et alchimiae fluiddianae* (1633); *Philosophia mosaica* (1638).
[421] Cf. Mt 7, 14.

ma" 3,5), hay que resistir dentro de la tiniebla hasta que ella misma nos limpie y libere de toda inquietud.

Esa tiniebla es una antesala del Paraíso. Y como el Paraíso está en el interior de todo hombre, la tiniebla se asocia al corazón espiritual dentro del cual puede accederse con el debido recogimiento; "Adán, luego de la caída, sus pensamientos se tornaron bajos y terrenales. El Paraíso cerrado y confiado a la espada de fuego del querubín, con la entrada prohibida al hombre; pero este Paraíso también se encuentra escondido en cada alma. En efecto, alrededor del corazón hay un velo de tiniebla" (Macario el Egipcio, Paráfrasis de Simeón Metafrasto 37, *Filocalia*, vol. III). Se trata de un lugar que conduce a otra morada. Sólo cuando uno cede el control y se entrega a ella sin reservas, esa oscura nube se muestra en su verdadera esencia acogedora. La noche se convierte en día y la oscuridad en luz "porque dentro de esta nada Jesús yace escondido en su alegría, y todas vuestras búsquedas serán inútiles para encontrarlo si no pasáis por esta tiniebla de la mente" (Walter Milton, *Escala de perfección,* I, 54). Tras la nube oscura de la auto-privación sensorial, se esconde la Luz, porque "Dios es luz, y no hay ningunas tinieblas en El" (Jn 1,5).

Es precisamente la abundancia de luz la que crea la propia tiniebla. Es el llamado *rayo de tinieblas*, una luz exquisita que brota, sobreviene o es *vista* por quien atraviesa la nube del no-saber; "en haciendo esto de tu parte serás llevado al rayo de las divinas tinieblas. De manera que lo que a ti toca es ponerte en esta oscura fe"[422]. Se trata de un "rayo luminoso, que va más allá de todo pensamiento de esta luz muy divina, y se ve movido por el corazón de modo sobrenatural" (Ignacio y Calixto, *Centurias* 68). Entonces se verifica que «*quien me ha visto, ha visto al Padre*» (Juan 14, 11). En efecto, "la iluminación es algo indescriptible, actividad, entender sin entenderse, vista siempre invisible" (Juan Clímaco, *Scala paradisi*, VII, 70). No puede entenderse porque la mente no puede alcanzar ese estado. La mente no la comprende porque no estaba. Es el premio de los que han rebasado los sentidos y las operaciones intelectuales, lo sensible y lo inteligible, pa-

[422] Antonio de Rojas, *Vida del espíritu*, p. 47.

ra arribar en virtud de esta negación, a la unión con Dios que mora en la tiniebla, y allí ser alumbrado por "la luz inaccesible de Dios"[423]. Algunos místicos relacionan ese estado espiritual con un estado previo a los *lugares* sagrados de la tradición cristiana; el Paraíso celeste, la Jerusalén celeste, el monte Sión; "Ésta es aquella Jerusalén y aquel Reino de Dios escondido en nuestro interior, según el juicio del Señor. Este lugar es la nube de la magnificencia de Dios, en la cual entran sólo los puros de corazón, para contemplar el rostro de su Señor" (Ignacio y Calixto, *Centurias* 68).

¿Es ese el final del camino? La tradición cristiana es unánime en afirmar que cualquier visión en esta vida nunca será tan pura o beatífica como la que acontecerá tras la muerte del cuerpo, cuando se rompan todos los velos; «*El único que posee la inmortalidad, que mora en la luz inaccesible, a quien no vio ninguno de los hombres ni puede ver*…» (I Tim 6, 16). Pero, en todo caso, las *visiones* o *estados* experimentados en estra vida no son algo alejado o separado de nosotros, sino que constituye un anticipo de nuestra verdadera naturaleza. La *luz* somos nosotros porque "*Todo lo manifestado es luz*" (San Pablo, Ef. V, 13) de modo que todas las criaturas ya la tienen por naturaleza (*datum*) aunque puedan verificarla en esta vida por gracia (*donum*). Y en Evangelio de San Juan se dice que "Hubo un hombre llamado Juan, a

[423] Es la Gracia que se concede a los que perseveran en la custodia del intelecto, pues "A la custodia del intelecto se le denomina en el modo conveniente y justo de *generadora de la luz* y *generadora del relámpago*, resplandeciente portadora del fuego. Pues ella sobrepasa, en verdad, los cuerpos infinitos y muchas virtudes… Y una vez que accedieron a la contemplación lograr ver esta luz purísima e infinita, tocándola con indecibles contactos, viviendo y habitando con ella, ya que han gustado cuán bueno es el Señor [Sal. 33,9], de modo que se cumpla claramente lo dicho por el divino David: *Los justos confesarán tu nombre, y los rectos tendrán tu rostro* [Sal 139,14]" (*Filocalia*, vol. I, Hesiquio, *Discurso sobre la sobriedad*, 171). Por eso se ha dicho; "De las tinieblas brille la luz, brille en nuestros corazones" (2 Cor 4, 6); en Jerónimo Nadal, *Medit. Doming. III post Pascha*; adnot., 439 b. Una de sus características es que provoca la visión intuitiva que ve "todo en todo", pues como ha rebasado la separación yo-ello, aparece "todo el mundo como recogido en un solo rayo de sol"; "De pronto a aquellas altas horas de la noche vio proyectarse desde lo alto una luz que, difundiéndose en torno, ahuyentaba todas las tinieblas de la noche y brillaba con tal fulgor que resplandeciendo en medio de la oscuridad ser superior al día. En esta visión se siguió un hecho maravilloso; porque, como él mismo contó después, apareció

quien Dios envió como testigo, para que diera testimonio de la luz y para que todos creyesen por medio de él" (Juan 1,7-8). Esa "luz inmutable" (San Agustín, *Confesiones*, VII, 10) es la de la Gracia que se realiza en el *osculum contemplationis*, la *cognitio secretorum*, que se adquiere no "entendiendo", por ser Dios incomprehensible, incogitable e inaccesible. Es un modo de conocimiento tan directo y verificable que algunos místicos lo definen como un "toque" de Dios al alma. Haciendo de ese estado una morada, "accederás a la santa contemplación de los santos y recibirás de Cristo la luz de sus profundos misterios, *donde se encuentran los tesoros escondidos de la sabiduría y de la ciencia* [Col 2,3]*, y en el cual habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad* [Col 2,9]. Pues junto a Jesús sentirás que el Espíritu Santo ha invadido tu alma; de Él recibe la luz el intelecto del hombre para poder mirar a cara descubierta" (*Filocalia*, vol. I, Hesiquio, *Discurso sobre la sobriedad*, 29).

XV.- EL RENACIMIENTO DE LA PRACTICA CONTEMPLATIVA EN EL SIGLO XX: THOMAS MERTON, THOMAS KEATING, WILLIGIS JÄGER, FRANZ JALICS...

La secular desconfianza de la cultura occidental racionalista hacia las formas de oración mental y las prácticas contemplativas ha sido una de las causas de que los métodos de interiorización tradicionales del cristianismo fueran paulatinamente relegados a algunos monasterios hasta quedar practicamente olvidados. Por ello, a mediados del siglo pasado, un monje trapense, Thomas Keating, decidido a ofrecer un método cristiano de oración contemplativa comparable al de los hindúes, budistas o musulmanes, confesaba que "en los años setenta muy poca gente acudía a los monasterios cristianos, mientras que muchos – unas diez mil personas cada verano, según algunos- se marchaban a la India en busca de un gurú. No encontraban nada parecido en la espiritualidad cristiana, ni en la catequesis, ni en la escuela, ni en la parroquia, ni siquiera en la vida religiosa. Esto me parecía trágico,

ante sus ojos todo el mundo como recogido en un solo rayo de sol" (San Gregorio Magno, *Vida de San Benito*, cap. 35).

porque, gracias a mis estudios y a mi vida en el monasterio, había caído en la cuenta de los ricos tesoros de la herencia contemplativa cristiana"[424]. Su experiencia como abad le había llevado a reconocer algunos de los errores de perspectiva de la vida monástica. Uno de ellos era la supuesta incompatibilidad entre la vida activa y la vida contemplativa y la consecuente reducción de ésta a los centros monásticos privando a laicos o seglares de los beneficios de la práctica de formas de oración mental[425]. Igualmente, el propio Keating reivindicaba el uso de símbolos sagrados o la atención a la respiración como medio de desviar la atención de los pensamientos[426] hasta entrar en el pleno recogimiento de lo que él denomina la *oración centrante*. Allí "no hay un *yo* que disfrute la experiencia mientras ésta dura. Si hay reflexión, la gracia que disfrutamos no es la unión completa. Cuando salimos de la experiencia podemos tener la sensación de un espacio vacío"[427]. Finalmente, tras su contacto con la metafísica de la India, el Padre Keating recuperó los tradicionales métodos contemplativos practicados por el cristianismo primitivo. Por supuesto que el ejemplo de Keating no es un caso aislado. Thomas Merton, otro monje trapense, ya había señalado las similitudes de la experiencia contemplativa entre los místicos orientales y occidentales[428]. Otro abad benedictino, Willigis Jäger[429], se sumergió en las aguas del budismo Zen para vivificar las antiguas prácticas con-

[424] Thomas Keating, *La mejor parte. Etapas de la vida contemplativa*, Bilbao, 2002, p. 44.
[425] Por ejemplo, las investigaciones realizadas por Marilyn May Mallory sobre la oración contemplativa han mostrado que en la versión española de la obra de Dionisio Areopagita hay un serio error de traducción del texto original. Allí se decía que "Debemos estar desprendidos *de* todos nuestros deseos para alcanzar la unión divina", cuando lo que el pseudo Dionisio había escrito realmente era que debemos estar desprendidos *en* todos nuestros deseos. Así, esa errónea traducción popularizada por San Juan de la Cruz llevó a la conclusión de que era necesario liberarnos de todo deseo, lo que reducía la práctica contemplativa a la vida monacal. Por el contrario, desprendernos *en* nuestros deseos implica otro punto de vista radicalmente distinto que situaba el núcleo de atención en las motivaciones del falso *yo*; Marilyn May Mallory, *Christian Mysticism. Trascending Tecniques*, Universidad de California, 1977.
[426] Thomas Keating, *La mejor parte*, cit., p. 79.
[427] Thomas Keating: *La mejor parte,* cit., p. 85.
[428] Thomas Merton, *La experiencia interior. El encuentro del cristianismo con el budismo*, Barcelona, 2004.
[429] Willigis Jäger, *La oración contemplativa*, Barcelona, 2000, entre otras obras del mismo autor.

templativas del cristianismo, lo que le supuso que el entonces cardenal Ratzinger le prohibiera hablar en público.

Paradojicamente, ha sido un sacerdote jesuita (orden tradicionalmente minusvaloradora de la práctica contemplativa), Franz Jalics, quien en sus *Ejercicios de Contemplación*, ha expuesto uno de los métodos contemplativos más acabados al recuperar para la tradición cristiana la recitación (el *mantra*), posturas corporales, respiración, etc. como medio de distanciarse del flujo mental y alcanzar la paz interior. Estos ejemplos, y otros que podrían citarse, de reconocimiento a la eficacia de la meditación[430] o de la contemplación, tienen más valor, si cabe, por venir de practicantes de una religión como la católica tan poco proclive a abrirse a influencias ajenas a su propia tradición.. En todo caso, como las obras de los citados autores son de fácil acceso, remitimos a ellas al lector interesado.

Tras esta apretada síntesis sobre el método contemplativo en la tradición cristiana, procede ahora que nos detengamos a examinar la obra de algunos autores que dejaron más explicitamente por escrito el fruto de su experiencia metafísica.

[430] En las últimas décadas se han desarrollado importantes movimientos que han adaptado los métodos de meditación tradicionales al formato occidental. Uno de ellos, surgido en el *Massachusetts General Hospital*, con el fin de estudiar sus beneficas propiedades para combatir el estrés, la ansiedad y otras dolencias psico-mentales, es *Mindfulness* (atención plena) cuya experimentación se ha extendido también a diversas universidades.

VER EN EL NO VER; UNA FORMA NO-HUMANA DE CONOCIMIENTO: SAN GREGORIO DE NISA

> «En esto consiste el verdadero conocimiento de lo que buscamos: en ver en el no ver... consiste en no formarnos ninguna idea de Él a partir de las cosas conocidas según la forma humana de conocer» (San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* II, 163-166).

Gregorio de Nisa nació en la región de Cesarea de Capadocia en torno a los años 335-340[431]. La formación de su padre, que ejercía la profesión de retórico, y la disponibilidad de medios económicos de su familia, contribuyeron a proporcionar al joven Dionisio una sólida formación filosófica. Aunque fue profesor de Retórica, su vocación mística y la influencia de su amigo Gregorio Nacianceno, le movió a retirarse al monasterio de Iris, en el Ponto, para dedicarse a prácticas ascéticas y al estudio de la Teología. Su hermano Basilio, metropolitano de Cesarea, le consagró obispo de Nisa en el año 371 y en 372 fue designado arzobispo de Sebaste. Tuvo un destacado papel en el Concilio de Constantinopla del 381 que venía a completar el de Nicea.

Escribió diversas obras como *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, o *Sobre la perfección cristiana*. Una de ellas, escrita en torno al año 392, sobre la *Vida de Moisés*, es especialmente importante por la descripción de la vía contemplativa. Dicho texto está dividido en dos partes. Mientras que en la primera se comentan los acontecimientos más sobresalientes de la vida de Moisés narrados en los pasajes de *Éxodo* y *Números*, en la segunda parte, *theoría* (*Contemplación sobre la Vida de Moisés*), efectúa una interpretación alegórica de tales episodios desde el punto de vista del itinerario contemplativo. Para ello, Gregorio parte de la *Vida de Moisés* como modelo de perfección del alma

[431] Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944; A. Spira (ed.), *The Biographical Works of Gregory of Nyssa*, Filadelfia, 1984.

que aspira, se esfuerza y finalmente alcanza la unión con Dios. Aunque parte de las obras de Filón de Alejandría y Orígenes, también se inspira en Platón, Plotino, Proclo y los Estoicos.

El hombre aspira a la perfección mediante la virtud. Pero, en el fondo, «quien busca la verdadera virtud no busca otra cosa que a Dios, ya que Él es la virtud perfecta» (San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* I, 7-8). Ahora bien, dado que la virtud consiste en *asemejarse a Dios*, pues "Nadie es bueno, sino sólo Dios" (Mc 10, 18), ¿cómo encontrar a Dios si es infinito y sobrepasa todo conocimiento? Con esa interrogante Gregorio de Nisa nos introduce en la vía contemplativa; «la contemplación de Dios no tiene lugar ni en el ámbito de lo que se ve, ni en el ámbito de lo que se oye. No se puede entender con ninguno de los conceptos habituales. *Ni el ojo vio, ni el oído oyó*» (*Vida de Moisés* II, 157). Se trata de un conocimiento *no-humano* o *teológico*, es decir, un conocimiento directo «no a través de espejos y reflejos» (San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* II, 232).

Gregorio de Nisa toma como tema central de sus enseñanzas metafísicas el episodio bíblico del ascenso de Moisés al monte Sinaí en donde YHWH, "El que Es", se muestra y revela su Sagrado Nombre. Como en realidad el ascenso de Moisés al Sinaí que aparece en Éxodo 19, 16 es la descripción de un trance o éxtasis místico, Gregorio de Nisa[432] plantea en su obra la posibilidad de que dicho trance pueda ser reproducido por quien posea la debida disposición y encuentre en ciertos pasajes bíblicos las claves ocultas del proceso. Explica Gregorio que el medio de acceder a la Divinidad es un proceso de conocimiento distinto a *la forma humana de conocer*; «el conocerlo consiste en no formarnos ninguna idea de Él a partir de las cosas conocidas según la forma humana de conocer» (San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* II, 166). Recurriendo a un sentido estrictamente etimológico, denomina a esta vía o gnosis como *teología* (conocimiento de

[432] Gregorio de Nisa refiere cómo Moisés, tras entrar en la tiniebla, sintió que «su alma estaba arrebatada por el temor y su cuerpo temblaba a causa del miedo, de modo que la alteración de su espíritu no se ocultaba a los israelitas; él mismo confesaba ante ellos que se encontraba perturbado por los prodigios y que su cuerpo no cesaba de temblar» (*Vida de Moisés* I, 43).

Dios); «La montaña verdaderamente escarpada y de difícil acceso designa el conocimiento de Dios: la teología» (San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* II, 158). Más concretamente, para explicar ese itinerario, Gregorio se detiene ampliamente en las tres *teofanías* o «apariciones» de Dios a Moisés: a través de la zarza ardiendo (Ex 3, 1-15), la del monte Sinaí al recibir la Ley (Ex 19, 16-25) y la de la hendidura de la peña (Ex 34, 6-9).

Esta teología *mystika* (es decir, secreta o silenciosa) es, por tanto, una forma *no-humana* de conocer mostrada por Moisés que consiste inicialmente en prescindir de la información que proviene de los sentidos, dado que «en la contemplación de las realidades espirituales se trasciende el conocimiento que proviene de la sensibilidad» (San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* II, 156) y del propio entendimiento, es decir, los pensamientos (el fragor de las trompetas que hostilizan el ascenso al monte según Exodo 19,19). Ciertamente, esa forma de conocer a Dios también requiere de unas cualidades y virtudes que sólo algunos pocos son capaces de cultivar, dado que la mayoría de la gente abandona el ascenso en la misma base de la montaña por miedo a morir a (las vanidades de) este mundo.

La gente común está acostumbrada a un modo de conocimiento ordinario o humano, es decir, el que procesa a través de los cinco sentidos y es interpretado por el entendimiento. Está tan aferrada a su pequeño mundo de sensaciones y conceptos que no puede o no quiere concebir otra forma de cognición *no-humana* (supraindividual). Un estado sin tales experiencias sensoriales humanas (es decir, individuales) serían sencillamente insoportable de modo que como «El pueblo entero era incapaz de soportar lo que veía y oía, por esta razón presentaron todos una súplica común a Moisés: que fuese mediador de la ley» (San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* I, 45). Para acercarse, ascender o culminar la cima del Monte Sagrado, Dios manda lavar las vestiduras «indicándonos con el simbolismo de las vestiduras el decoro exterior de la vida» (San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* II, 155). Igualmente, hay que despojarse del calzado (los sentidos) e incluso de los propios pies (el entendimiento porque es necesario desnudar por completo el alma; «no es posible correr con los pies

calzados hacia aquella altura en la que se contempla la luz de la verdad, sino que es necesario despojarse los pies del alma de su envoltura de pieles, muerta y terrena» (San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* II, 22).

Culminado el ascenso del Monte Sinaí, tiene lugar la segunda teofanía que es representada mediante la imagen de la tiniebla *mística*[433]. Moisés, «adentrándose en la densa nube donde está Dios» (Ex 20, 21), llega hasta «la tienda no hecha por mano de hombre» (Hb 9, 11) y allí es donde «Moisés fue instruido proféticamente en figuras acerca del misterio de la tienda que abarca el universo[434].

Gregorio de Nisa se pregunta «¿Qué quiere decir el que Moisés penetra dentro de la tiniebla y en ella ve a Dios?» (*Vida de Moisés* II, 162), ¿cuáles son esos misterios de la "tienda que abarca el universo"? Ciertamente, cuando se dice que *Moisés entró en la tiniebla, donde estaba Dios* (Ex 20, 21), *que hizo de las tinieblas su escondite* (Sal 17, 12), hay que entender que las tinieblas representan lo que está más allá de los sentidos y de la inteligencia humana. De esta manera, «Abandonando todo lo que es visible, no sólo todo lo que cae bajo el campo de la sensibilidad, sino también todo cuanto la inteligencia parece ver, marcha siempre hacia lo que está más adentro, hasta que penetra, con el trabajo intenso de la inteligencia, en lo invisible e incomprehensible, y allí ve a Dios» (San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* II, 163). De esta manera, «afronta la tiniebla y penetra dentro de las realidades invisibles, desapareciendo a la vista de los que miraban. En efecto, habiendo entrado en el santuario (*ádyton*) de la mystagogia divina, allí, sin ser visto, entra en contacto con el invisible, pienso que enseñando con esto que quien quiera aproximarse a Dios debe apartarse de todo lo visible y como quien está sobre la cima de un monte, levantando su mente hacia lo invisible

[433] J. Daniélou, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, II, Paris, 1952-1995, pp.1872.1885.
[434] Esta tienda es Cristo, *fuerza y sabiduría de Dios* (1 Co 1, 24), que en su propia naturaleza no está hecho por mano de hombre, pero que permitió ser hecho cuando fue conveniente que su tabernáculo fuese construido entre nosotros» (San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* II, 174).

e incomprehensible, creer que la divinidad está allí donde no alcanza la inteligencia» (San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* I, 46).

Una vez suspendidos los sentidos y la inteligencia el alma se encuentra en una oscuridad pasmosa, una tiniebla en la que, paradójicamente, hay otra forma *no-humana* de ver o entender. Se trata de un ver en el no-ver; «En esto consiste el verdadero conocimiento de lo que buscamos, en ver en el no ver, pues lo que buscamos trasciende todo conocimiento, totalmente circundado por la incomprehensibilidad como por una tiniebla. Por esta razón dijo el elevado Juan, que estuvo en la tiniebla luminosa: A Dios nunca le vio nadie[435], definiendo con esta negación que el conocimiento de la esencia divina es inaccesible no sólo a los hombres, sino también a toda naturaleza intelectual» (San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* II, 163). Y en la medida en que esa oscuridad supraesencial permite «ver sin ver», esa tiniebla es *luminosa.*

Finalmente, la tercera teofanía se produce cuando Moisés ruega a Dios que le muestre su rostro (Ex. 33,18) y se le responde que *no podrás ver mi rostro porque ningún hombre puede verme y seguir viviendo* (Ex. 33,20). Sin embargo, le permite ver la espalda; «Luego dijo Yahweh: he aquí un lugar junto a mí; tú te colocarás sobre la peña. Y al pasar mi gloria, te pondré en una hendidura de la peña y te cubriré con mi mano... para que veas mis espaldas, pero mi rostro no se puede ver» (Ex 33, 21-23). Con ello se indica que la visión perfecta de Dios sólo puede darse tras la *muerte*, y que, por tanto, en este mundo la visión más excelsa solo puede aspirar a *ver la espalda de Dios* [436]. No obstante, hay

[435] Jn 1, 18

[436] Ello le da pié a Gregorio de Nisa para introducirnos en el simbolismo de «colocarse a la espalda de Dios, tras aquellas altas ascensiones y las terribles y maravillosas teofanías» (*Vida de Moisés* II, 255) como equivalente de seguir a Dios (*Vida de Moisés* II, 220). Insiste San Gregorio de Nisa en que el Señor dice *si alguien quiere venir detrás de Mí* (Lc 9, 23), y no dijo: «Si alguno quiere ir delante de Mí». *Ven y sígueme* (Lc 18, 22). Ahora bien, quien sigue ve la espalda, «por consiguiente, Moisés, que tiene ansias de ver a Dios, recibe la enseñanza de cómo es posible ver a Dios: seguir a Dios adonde quiera que Él conduzca, eso es ver a Dios. Su paso indica que guía a quien lo sigue. Para quien ignora el camino, no es posible recorrerlo con seguridad más que siguiendo detrás de quien

que recordar que esa "muerte" previa y necesaria para ver el rostro de Dios, tiene también otro significado. Se trata de la "muerte" de quien muere al mundo creado, es decir, de quien ya no da el más mínimo crédito a los objetos sensibles porque comprende que su verdadera naturaleza, "nuestro reino", *no es de este mundo*. Quien busca morir (a las vanidades del mundo) antes de morir (muerte biológica), sabe que sólo esa muerte (la del ego) es la que da la Vida en esta vida.

guía. Por esta razón quien guía, yendo delante, muestra el camino a quien le sigue, y a quien no se aparta del buen camino si mira continuamente a la espalda de quien conduce» (San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* II, 252).

SAN AGUSTÍN Y EL MÉTODO DE LA ATENCIÓN A SÍ MISMO

> «¿Qué hombre puede vivir como quiera, si el mero hecho de estar vivo no está en su poder?» (*Civ. Dei* XIV, 25).
>
> «Dios no estaba conmigo, pues estaba dentro de mí mientras yo estaba fuera de mí» (*Confesiones*, X, 27, 38).
>
> «Como no estoy lleno de Vos, soy carga a mí mismo» (*Confesiones*, X, 27).

Agustín nació en Tagaste (Numidia) el 13 de noviembre del 354 en una familia acomodada que le facilitó la culminación de los tres grados escolásticos en Tagaste, Madaura y Cartago. El primero de dicho grados comprendía la formación infantil elemental en la lectura, escritura y matemáticas. El segundo grado, que se impartía de los doce a los dieciséis años, abarcaba el estudio de la lengua latina a través de textos de historiadores y poetas. Finalmente, el tercer grado, impartido a los estudiantes de dieciséis a veinte años, comprendía la retórica y la filosofía. En Cartago se especializó en elocuencia, disciplina tradicionalmente indicada para quienes querían dedicarse a la abogacía o a la docencia. A pesar de los intentos de su madre Mónica de educarle cristianamente, las inquietudes del joven Agustín le llevaron a frecuentar la compañía de diversos personajes y grupos filosóficos y esotéricos, leyendo todo texto que pasara por sus manos (Virgilio, Cicerón, Salustio, Horacio, Varrón, Apuleyo, Terencio, Quintiliano, Homero, Aristóteles, Platón, los neoplatónicos, etc.). El mismo Agustín nos indica el momento en que inició su búsqueda espiritual a los diez y nueve años tras la lectura del *Hortensitus* de Cicerón. Ese libro «transformó mis anhelos y aspiraciones»[437] porque planteaba de manera indubitable que la felicidad no consiste en la satisfacción de los sentidos, ni en la posesión de las riquezas, sino en la contemplación. Esta búsqueda de una vía contemplativa le movió a integrarse durante nueve años

[437] *Conf*., II, 4, 7; VI, 11, 18; VIII, 7, 17. Las *Obras Completas* de San Agustín se encuentra editadas por la B.A.C.

en la comunidad maniquea, aunque la abandonó antes de pasar del primer grado (*Conf*., V, 7, 13; V, 10, 18). Ya en estos años abrigaba el proyecto de formar un grupo de personas que se dedicaran a la vida monacal[438]. Decepcionado del maniqueísmo, lo intentó con un grupo de amigos al modo en que ya se venía practicando desde antiguo por movimientos de inspiración epicúrea[439]. Sabido es que los epicúreos propugnaban una especie de retiro en comunidades que se mantenían al margen de la vida social mundana con el fin de entregarse a ejercicios ascéticos y la práctica de la filosofía al amparo de una convivencia fraternal; "Varios amigos, hablando y detestando las turbulentas molestias de la vida humana, habíamos pensado y casi resuelto *remoti a turbis otiose vivere*. Este ocio lo habíamos trazado de tal suerte que todo lo que tuviésemos o pudiésemos tener lo pondríamos en común y formaríamos con ello una hacienda familiar, de tal modo que en virtud de la amistad no hubiera cosa de éste ni de aquél, sino que de lo de todos se haría una cosa, y el conjunto sería de cada uno y todas las cosas de todos" (*Conf*., VI, 14, 24).

Hacia los treinta años, la lectura de Platón y de Plotino le provoca una nueva crisis espiritual. El mismo reconocería años después que aunque su visión del neoplatonismo le desapegó del materialismo, le llenó de orgullo porque no era capaz de ver que el alma humana no puede curarse a sí misma por mucho ascetismo, filosofía y convivencia fraternal que se practiquen. Así, descubierta la tiranía provocada por la vanidad del conocimiento meramente intelectual, la experiencia del éxtasis descrito por Platón o Plotino se convirtieron en una obsesión que sumirá a Agustín en nuevas crisis espirituales; "Yo entonces había empezado a querer parecer sabio, lleno como estaba de mi propio castigo, y no solo no lloraba, sino que andaba hinchado con mi ciencia" (*Conf*., VII, 20). La lectura de san Pablo y, sobre todo, las conversaciones y ejemplo del obispo Ambrosio, le moverán a convertirse al cristianismo. Años después, tendrá ocasión de desen-

[438] Del que sacaría importantes experiencias para sus planes posteriores. Sobre esto, Lope Cilleruelo (O.S.A.) estudió las semejanzas y diferencias del método ascético y contemplativo del neoplatonismo y el planteado después por Agustín; *El monacato de san Agustín*, Valladolid, 1966, p. 51 ss. y pp. 76-81.
[439] A. J. P. Festugière, *Epicure et ses Dieux*, Paris, 1946, p. 69 ss.

mascarar en *De vera religione* los cultos religiosos falsos y las deformaciones de la *vera philosophia* señalando un punto esencial de sus diferencias; la necesidad de la intervención de la Gracia y, por tanto, la necesidad de resignar la propia voluntad y de entregarse a una Voluntad Superior. Se ha comentado que, frente a la vía de purificación, de alejamiento de las cosas temporales y de la práctica de la virtud propuesta por los platónicos, la vía propuesta por San Agustín es la de la Gracia (*De Civ. Dei*, X, XXXII). El mismo insiste en varias ocasiones en que solo fue capaz de encontrarse a sí mismo cuando Dios le prestó ayuda en la empresa, pues solo El puede restaurar su condición de hombre caído. Todo lo demás no es sino vanidad y arrogancia provocada por el conocimiento; "La soberbia remeda la alteza; pero vos sois único Dios, excelso sobre todas las cosas. Y la ambición, ¿qué busca sino los honores y la gloria? Mas vos sois único digno de honor y glorioso eternamente… Así es que el alma va fornicando cuando se aparta de vos y busca fuera de vos aquellas cosas que no halla puras y sin mezcla sino cuando vuelve a vos" (*Conf*. II 6). Por eso, insistirá en reiteradas ocasiones en que la humildad es la principal virtud del buscador espiritual que aspira a coronar la vía contemplativa; "Para conseguir la verdad, el primer camino es la humildad, el segundo, la humildad, y el tercero, la humildad; y cuantas veces me preguntares, te daré la misma respuesta" (*Epist*. 118, 22). Tras su ordenación, retornará a Tagaste en donde reorganizará la vida monástica de la comunidad cristiana. En 391, aunque hubo de abandonar la vida monacal al ser nombrado Obispo auxiliar de Valerio, sin embargo consiguió introducir la vida monástica en la sede episcopal. En torno a 395 fue consagrado obispo de Hipona. Murió el 28 de agosto del 430.

I.- LAS EXPERIENCIAS EXTÁTICAS DE SAN AGUSTIN

No cabe duda de que las enseñanzas de Agustín relativas a la contemplación fueron fruto de su propias experiencias místicas o extáticas aunque algunos autores las hayan dubitado o relativiza-

do[440]. Sin embargo, de algunos párrafos de la obra de San Agustín (concretamente, *De quant. Animae* 33,76), algunos autores deducen que éste nunca tuvo éxtasis místicos y que hablaba de ello teniendo presente los relatos de Platón, Plotino, Porfirio, Ambrosio o Manlio Teodoro y que, por tanto las supuestas experiencias de Ostia Tiberina y de Milán descritas por San Agustín eran meramente retóricas[441]. Ciertamente, en dicho texto Agustín se limita a hablar no primera persona sino en tercera persona de las experiencias místicas de las últimas moradas del camino espiritual. Pero ello podría deberse a la modestia del santo. Basta leer los estudios del Padre Fulberto Cayré[442], de G. Combes o de C. van Pierde, para convencerse de que San Agustín forma parte de los más grandes ascetas y místicos de la tradición cristiana.

De entre sus experiencias extáticas, la denominada «visión de Ostia» (*Conf.*, IX, 10,23) ha resultado la más explícita[443]. Dicha experiencia es descrita como un majestuoso misterio al que solo se puede reaccionar con fervor y horror *–inhorresco et inardesco–* (*Conf.*, XI, 9, 11). He aquí uno de estas descripciones extáticas; "Fui subiendo gradualmente de los cuerpos al alma, que siente por el cuerpo; y de aquí al sentido íntimo, al que comunican o anuncian los sentidos del cuerpo las cosas exteriores, y hasta el cual pueden llegar las bestias. De aquí pasé nuevamente a la potencia raciocinante, a la que pertenece juzgar de los datos de los sentidos corporales, la cual, a su vez, juzgándose así misma mudable, se remontó a la misma inteligencia, y apartó el pensamiento de la costumbre, y se sustrajo a la multitud de fantasmas contradictorios para ver de qué luz estaba inundada, cuando sin ninguna duda clamaba que lo inconmutable debía ser preferido a lo mudable; y de donde conocía yo lo inconmutable, ya que si no lo conociera de algún modo, de ninguno lo antepondría a lo mu-

[440] El agustino Efrén Hendrikx (O. S. A.) examinó en su día algunas de las diversas interpretaciones que se han dado a esta cuestión, *Augustins Verhältnis zur Mystik*, Würzburg, 1936.
[441] Lope Cilleruelo, *El monacato de san Agustín*, Valladolid, 1966, p. 97.
[442] Fulberto Cayré, *La contemplation augustinienne*, Paris, 1927.
[443] Así, P. Henry, *La vision d´Ostie. Sa place dans la vie et l´oeuvre de sant Augustin*, Paris, 1938. Su relación con las descripciones del «éxtasis» plotiniano en A. Mandouze, *L´extase d´Ostie, posibilites et limites de la méthode des parallèles textuels*, en *Augustinus Magister*, Paris, 1954, Vol. I, pp. 231 y ss.

dable con tanta certeza. Y, finalmente, *llegué a lo que es* en un golpe de vista trepidante. Entonces fue cuando `vi tus cosas invisibles por la inteligencia de las cosas creadas´" (*Conf.*, VII, 17, 23).

Agustín asume que para dar el último paso y penetrar en la séptima morada se necesita el auxilio de Dios mismo. Solo así es posible ver esa luz distinta a todas las demás que el ojo o la mente puedan ver; "Amonestado a volver a mí mismo entré en mi interior guiado por ti; y púdelo hacer porque tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma, como quiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inconmutable, no ésta vulgar y visible a toda carne, ni otra de parecido género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas… Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la desemejanza (*et contremui amore et horrore: et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis*)" (*Conf.*, VII, 10, 16). Basten estos dos ejemplos para comprender por qué se califica a san Agustín como el metafísico de la interioridad.

II.- VESTIGIOS ANTERIORES A LA EXISTENCIA HUMANA

San Agustín asume el concepto de filosofía de Platón entendida como *el silencioso y secreto coloquio del alma consigo misma en torno al ser*. Define la filosofía en cuanto «saber efectivo», como aquella sabiduría que se encamina a la contemplación (*De Trin*., XII, 14, 22). Esta es, en propiedad, la *vera philosophia* en el sentido de *amor sapientiae*, pues si "la Sabiduría es Dios, por Él que fueron hechas todas las cosas, como lo mostró la autoridad divina y la verdad, el verdadero filósofo es el amador de Dios" (*De Civ. Dei*, VIII, I). Y siendo la finalidad suprema de la *vera philosophia* el conocer y amar a Dios y al prójimo por amor de Dios, primeramente es necesario que el alma se desapegue de todas las cosas de la tierra. Por eso se ha dicho; *Bienaven-*

turados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. En suma, Agustín entiende la *vera philosophia* al modo de la tradición platónica (Fedón, 81 a) como un «aprendizaje a morir» al mundo de las cosas sensibles para renacer en el mundo celeste (*Epist*. 9 y 10).

Tenemos en san Agustín, por tanto, un punto de partida ya clásico; "*la única causa que lleva al hombre a filosofar es el ser feliz*" (*De Civ. Dei*, XIX, I, 3), pues "Todos amáis la felicidad y nadie ansía ser desgraciado" (*De Trin*., XIII, III, 6). Y además, "Nadie es sabio a menos que sea feliz" (*De b. vita*, II, XIV). Adaptando la filosofía de Platón y de Plotino, afirma san Agustín que hay en el hombre un *instinctus naturalis* que le mueve a buscar la felicidad. Esa idea de "felicidad" es algo *anterior* a la existencia humana, es una idea *recordada*. Recordemos que para Platón, "puesto que el Alma es inmortal... es capaz de recordar todo lo que conoció antes (de nacer) sobre la virtud... aprender es recordar" (Platón, *Menón* 81 cd). Dado que la caída es consecuencia de la pérdida de la memoria de que somos dioses (*Fedro* 248 c), la recuperación de esa condición supone un aprendizaje que no es sino recordar. En suma, "lo que llamamos aprendizaje es recuerdo", de modo que "no hay enseñanza ninguna, sino solo recuerdo" de nuestra condición en esa Patria originaria[444]. El propio Agustín comenta en el libro VII de *Confesiones* que el neoplatonismo le ayudó a dar los primeros pasos desde esta región de la desemejanza hacia la contemplación a través del desarraigo de las pasiones y la resignación de los sentidos. San Agustín llama a estas ideas innatas los *vestigia trinitatis* (*De Trinitate*, IX-XV)[445], de modo que a través de esos rescoldos o indicios podemos re-conocer nuestra condición de seres hechos a *imagen y semejanza* de Dios y transformarnos *en* Él por mediación de la Gracia. Pero teniendo en cuenta que "al decir que el hombre fue hecho a imagen de Dios, se entiende según el hombre interior en el que radica la razón y la inteligencia" (*De Gen, c.*, I,

[444] Platón, *Menón* 81e-82a; Fedro 278a; Plotino, *Eneadas*, I, 6, 7; V, 1, 6.
[445] El uno y trino Dios cristiano con las hipóstasis platónicas, o las plotinianas (el Uno, el *nous* y el alma) con Dios, los ángeles y el alma (cf. M.J.B. Allen, "Marsilio Ficino on Plato, The Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity", *Renaissance Quarterly*, 37 (1984), pp. 555-584).

17, 27-28). De esta manera, retomando igualmente otra idea neoplatónica que concebía al hombre como un «*microcosmos*» dotado de una chispa divina, el de Hipona lo explica como un «microtheos» o *deus creatus*.

Pero aunque el hombre "fue hecho de la nada", no proviene de la nada o de nadie sino que es creado por Aquel que Es. Es decir, en cuanto creador del hombre, Dios está *en* el hombre. Y es precisamente esa huella o imagen la que le mueve a desear la felicidad. Y es también esa huella, recuerdo o imagen en la memoria la que le inspira la conciencia de su propia inmortalidad. En efecto, "yo no sería, no existiría en absoluto, si Tú no estuvieras en mí" (*Conf*., I, 2,2). La paz, la felicidad duradera, la conciencia de la inmortalidad implica un retorno a su punto de Origen, un encuentro con su Creador. Pero ese *retornar a Dios* es, primariamente, un gradual *retorno a sí mismo*; "pues si deseas más y más ser, te irás aproximando a lo que es en el más alto grado» (*De lib. arb*. III, 7, 71).

El alejamiento de Dios lleva al hombre a la «región de la desemejanza», es decir, al mundo sometido a los factores del espacio-tiempo; "Sí, pues, cuanto uno es más semejante a Dios, tanto más se acerca a Él. No hay otro alejamiento de Él que la desemejanza" (*De Civ. Dei*, IX, XVII). Retornar a sí mismo para retornar a Dios supone asemejarse a Dios, de modo que cuanto más ávida de cosas temporales, más desemejante se encuentra el alma (*De civ. Dei*, IX, 17). De nuevo invoca el saber de los maestros griegos; "Al presente basta decir que ya Platón determinó que la finalidad del bien es vivir según la virtud y que esto solamente puede conseguirlo el que conozca o imite a Dios" (*De Civ. Dei*, VIII, VIII). Ese es el correcto sentido del precepto socrático de la «autognosis». Pero el famoso apotegma "conócete a ti mismo" no debe ser una meta, sino el comienzo de la vía espiritual; "noli foras ire, in teipsum redi; in interiori homine habitat veritas; et si animam mutabilem inverneris, transcende te ipsum" (*De vera relig*. 39, 72). Cuando el hombre rechaza ese retorno (*redire*) incurre en *orgullo* (*superbia*); "¡Que confundido, a la hora de retornar [a su origen], quien se jacta de no retornar! El orgullo le impidió entonces el retorno del alma. Y cuando el alma se apartó de sí, se

alejó también de su Señor" (*Serm*. 142, 3). La cuestión es entonces ¿cómo escapar del reino de la desemejanza haciéndose semejante a Dios? (*De Civ. Dei*, IX, XVII).

El hombre se sitúa en el reino de la disimilitud cuando vive pendiente de las cosas externas. Las más de las veces es por puro afán de novedades, mera "concupiscencia de los ojos" (1 Jn 2, 16), deseo de experimentar y conocer (*Conf*. X, 35, 35), es decir, se deja llevar por el instinto de apropiación de las cosas. Así, cree que las cosas le sirven a él, pero es él quien vive alienado por ellas, esto es, obligado a salir fuera de sí mismo. Supone que la felicidad está en acumular posesiones y demás objetos externos, pero "los hombres que desean lo que está fuera de ellos viven en un exilio respecto de sí" (*En. in Ps*. 57, 1). El problema es que muchas personas confían en obtener felicidad mediante la posesión de riquezas, el disfrute de todo tipo de placeres, etc. Sin embargo, todos estos goces no son estables, pues vienen y se van, y además no son plenos, porque nos mueven a desearlos con mayor intensidad. De esta manera, el hombre vive esclavizado por sus deseos y por la fe que ha depositado en las percepciones que vienen de los sentidos. En la medida en que se cuestione que tales percepciones pueden ser erróneas y que están distorsionando la realidad originando espejismos que adormecen el alma, el hombre estará despertando a la verdadera libertad. Al igual que ya explicaba Platón en su mito de la caverna, la libertad solo se alcanza cuando uno se libera del espeso sueño de los sentidos.

III.- LA BÚSQUEDA

El hombre se siente impelido a inquirir sobre su origen y sobre su destino, es decir, a asegurarse de su trascendencia. Sin embargo, pronto comprueba que todo lo que está sometido al cambio (*mutabilia*) no existe realmente. Por tanto, no se puede contar con lo mudable para culminar la interiorización. De nuevo aquí resuenan los ecos plotinianos; "Lo que no difiere de lo que siempre es, lo que es siempre, es lo que es verdaderamente" (*Eneada* III, 7, 6). Agustín se adapta incluso a los caracteres más racionalistas al añadir que aun admitiendo que las cosas duraran, lo cier-

to es que la vida humana no lo hace (*Serm*. 109). La misma muerte se nos presenta como el fin de nuestra búsqueda de la eterna felicidad y nos incita a averiguar qué será de nosotros tras el trance final[446]. De esta manera, aspiramos a experimentar el estado que tendremos tras la muerte con el fin de convencernos de nuestra propia inmortalidad.

Ahora bien, en esta búsqueda de la propia trascendencia, de la felicidad o de Dios, ¿con que instrumentos cuento yo? Si todo hombre posee ya *algo íntimo* que le emparenta con Dios no se trata de buscar algo fuera de él, sino de poner en marcha un proceso de interiorización que le facilite el desapego a aquello que le estorba y le conecte con aquello que es él mismo. En suma, cuando busco a Dios "me muevo en el espacio de mi memoria y no lo encuentro fuera de ella" (*Conf*. X, 24, 35). Por tanto, el alma se busca porque de algún modo se conoce, ¿por ende, el mero hecho de buscarse no prueba ya que es para sí más conocida que ignorada? Al buscarse para conocerse, sabe que se busca y se ignora" (*De Trin.*, X, III, 5). Ahora bien, "¿cómo puede el alma recordar al alma, como si fuera posible al alma no estar en el alma?" (*De Trin.*, X, IV, 6) ¿Cómo es posible buscar algo que no se ha perdido porque siempre está presente en nosotros? Ante esto, Agustín distingue entre conocerse y pensarse. El alma se conoce, es consciente siempre. Pero no siempre está pensando o re-

[446] El propio hecho de la búsqueda espiritual resulta paradójica pues implica la existencia de un buscador, lo buscado y la acción de buscar. Y mientras me busco ¿Quién soy entonces? ¿Dónde me encuentro mientras me busco? ¿Acaso puedo encontrarme fuera de mí? Y si lo buscado está fuera de mí ¿no estoy convirtiendo la búsqueda espiritual en una mera apropiación de objetos externos? En otro orden de cosas, si yo quiero conocerme a mí mismo, el mero hecho de conocer ya me enajena de la unidad esencial del conocimiento espiritual porque implica un conocedor, un objeto conocido y el acto de conocer. Para explicar las paradojas del conocimiento espiritual San Agustín recurre al ejemplo del amor; "Yo mismo al discurrir sobre estas cosas, veo en mí cuando amo, tres elementos: yo, lo que amo y el amor" (*De Trin*., IX, II, 2) ¿Cómo resolver esa pluralidad para facilitar el necesario recogimiento de los sentidos, de la voluntad y de la imaginación? ¿Acaso puede el alma, amarse sin conocerse? San Agustín no resuelve la paradoja sino que las subsume en la retórica empleada para explicar el misterio de la Trinidad; "Pero en aquellas tres realidades, cuando el alma se conoce y se ama, subsiste sin confusión de mezcla una trinidad: la mente, el conocimiento y el amor. Y si bien cada una tiene en sí subsistencia, mutuamente todas se hallan en todas, ya una en dos, ya dos en una. Y, en consecuencia, todas en todas" (*De Trin*., IX, V, 8).

cordándose a sí misma porque el alma vive olvidada de sí cuando, al estar vertida fuera de sí, volcada en los objetos externos que entran por las ventanas de los sentidos. "Por tanto, yerra el alma cuando se une a estas imágenes con amor tan extremado que llega a creerse de una misma naturaleza con ellas" (*De Trin*., X, VI, 8). En consecuencia, para que el alma se descubra a sí misma "Despójese de lo que se añadió" (*De Trin*., X, VIII, 11) de modo que pueda retornar de la atención a la pluralidad de objetos, a su unidad esencial y trascendente.

IV.- EL MÉTODO DE LA AUTO-ATENCIÓN

Todas las obras de San Agustín contienen referencias a las etapas de la vida espiritual y al método de interiorización, pero es en *De quatitate animae* donde podemos encontrar mayores desarrollos sobre estos extremos. Allí enumera las siete etapas o grados de la vía espiritual, aunque aclara que el séptimo no es propiamente un grado sino una *morada* o *mansión-"neque iam gradus, sed quaedam mansio, quo illis gradibus pervenitur"* (*De quant. an*., 33, 70-76), dado que allí no hay ya cambio ni evolución sino pura contemplación o descanso en la vida eterna. También en otro de sus escritos (*Doctrina cristiana* II, 7, 9-11), explica las sucesivas características de cada uno de tales grados que han de recorrerse en solitario; *Cum nobis solis loquimur* (*Solil*., II, 7, 14);

1º Convertirse –*converti*– a Dios con el fin de conocerle y adherirse a El.
2º Humillarse –*mitescere*– por la piedad, sujetando el ego a otra autoridad.
3º Ejercitarse –*exercere*– con la *ciencia* mediante el estudio de la Escritura.
4º Persistir en la *ciencia* para que el espíritu se desapegue de lo temporal y dirija su amor a lo eterno.
5º Con el desapego de lo temporal se alcanza la purificación de los sentidos y del alma.
6º Entonces se muere al mundo terrenal para renacer en la vida del espíritu.

7º Finalmente, se accede a verdadera sabiduría, la paz o pura contemplación.

No obstante, estas descripciones de las etapas o los estados de la vía espiritual pueden ser aun simplificadas más. Para ello, Agustín, retoma los tres momentos de la introversión neoplatónica que resumen el proceso de interiorización que va del desapego a los objetos sensibles y el recogimiento de los sentidos para que toda nuestra atención converja sobre sí misma en la búsqueda del centro espiritual. De hecho, en *Contra academicos*, elogia a los neoplatónicos por haber aclarado que la contemplación implica la superación de los sentidos para acceder al *mundo inteligible*. Así, hablará de los tres momentos de *aversio*, *introversio*, *conversio*. Y en *De vera religione* vuelve sobre ello al sintetizar los tres pasos del proceso contemplativo en estos términos: 1º No te derrames fuera. 2º Vuelve a ti mismo que es en donde habita la luz de Dios. Y 3º Trasciéndete a ti mismo encaminando tus pasos hacia la luz misma (*Solil*., II, 19, 33).

Ante todo, el proceso de interiorización implica la indagación sobre lo corpóreo. La primera cuestión radica en comprender que los objetos externos son conceptos o palabras que se forman en la mente mediante el acto de pensar. La cuestión es ¿cuales de todos esos objetos definidos por palabras son reales? La mente humana vive alimentada de conceptos y palabras que son como etiquetas que pone a las diversas informaciones que provienen de los sentidos, pero ¿hasta que punto es real y cierta toda la información que llega a la mente a través de los sentidos? Siguiendo el método platónico, Agustín concluye sobre la impermanencia del conocimiento externo y en la necesidad de delimitar o acotar el mundo de lo real o permanente, que es en el que se mueve el alma (espíritu).

¿Cómo? El primer paso consiste en despojarse de las adherencias externas a ella misma y que la mantienen confundida y fuera de sí; "Siendo pues, el alma algo interior, en cierto modo sale fuera de sí al poner su amor en estos vestigios de infinitas intenciones, vestigios que se imprimen en la memoria siempre que se experimentan las sensaciones de lo corpóreo y externo" (*De*

Trin., X, VIII, 11). A este vuelco de la atención al mundo externo, San Agustín lo llama *dispersión*. La dispersión primaria es la de los sentidos, porque cada uno de ellos reclama atención forzándome a estar *fuera de mí* y ser lo que yo no soy. Luego le sigue la dispersión de la mente, la imaginación que me sumen en una multitud inagotable de experiencias mundanas. Tal dispersión deja al hombre a merced de una secuencia indefinida de "yoes" que pugnan reclamar su atención, desplazando al verdadero "yo", es decir, a ese que puede afirmar "yo soy". Uno puede dudar de todo, incluso puede dudar de su duda. Pero no puede dudar de su propia existencia; "¿Quién dudará que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente" (*De Trin*., X, X, 14). En suma, uno puede dudar de todo menos de que "yo soy" o "yo existo". Y ese es el punto de partida, porque es desde ese "yo" sobre el que converge el proceso de interiorización.

El buscador espiritual ha de descubrir que al ser permeable a las cosas exteriores, la atención queda desparramada e identificada en los objetos de modo que se olvida de sí o de "yo": *tanquam sui sit oblita, sic agat*. La mente ha de retirar la atención del exterior y atender a sí misma; "No quieras vagar fuera. Vuelve a ti mismo; la verdad habita en el hombre interior. Si encuentras mudable tu naturaleza, trasciéndete a ti mismo; pero recordando, cuando te trasciendes, que trasciendes el alma raciocinante" (VR, 39, 72)[447]. Para ello hay que recogerse en el interior; "Alibi non invenies quam penes te ipsum" (*De Trin*. XIV 5,8), pues "Semper foras exis, intro redire detrectas. Qui enim te docet intus est" (*Enarr. In Ps*. 139, 15). Se trata de tomar una sana e imprescindible distancia del mundo sensible y de la información que procede de los sentidos y de la mente.

[447] El texto sintetiza el método filosófico de Platón y Plotino (*En*., I, 6, 7; V, 1, 6; V, 1, 12).

Es preciso apartarse de los objetos externos, cerrar los ojos, los oídos y recogerse en la propia interioridad (*De ordine* I, 1,3), rechazando todo producto de la imaginación para que no tome asiento en nada foráneo (*Conf.,* X, 8, 12). Una vez establecida esa distancia con el mundo sensible, sobreviene la adecuada calma o *tranquillitas animi* sobre la que comenzar el proceso de interiorizaron, pues "mientras no disfruto de una calma segura, no puedo ni gustar ni amar tan auténtico bien. Créeme, es necesario poner distancia respecto a la tumultuosa labilidad de las cosas, a fin de verse el hombre libre de temor. Tal es el lugar del sólido gozo, con el que no admite comparación otra alegría cualquiera" (*Epist*. 10, 1-2). En esta proceso de recuperación de la unidad primigenia y de vuelta al reino de la semejanza, aconseja San Agustín invocar al Dios Uno a fin de que nos "reúna de la dispersión en que estaba dividido" (*Conf*. II, 1, 1). En definitiva, mediante el primer paso del recogimiento o meditación, la atención ha de despojarse de la información sensorial, ha de cerrar lo ojos, los oídos, distanciarse de los pensamientos. De esta manera, cuando la mente se vacía de objetos externos queda momentáneamente purificada.

En segundo lugar, una vez retirada la atención de los objetos externos, el siguiente paso consiste en mirar familiarmente hacia dentro, interiorizarse; "Conózcase, pues, a sí misma y no se busque como se busca a un ausente" (*De Trin*., X, VIII, 11). Agustín equipara la auto-atención con el pensarse a sí misma o el recordarse, siendo tal rememoración (de resonancias platónicas) un "recogerme de la dispersión" ascendiendo gradualmente hacia "los campos y palacios de la memoria" hasta encontrar a "Aquel que me hizo" (*Conf*. II, 11; X, 7, 11-8, 12).

Más propiamente, una de las claves del método contemplativo agustiniano radica en que *el alma se piense a sí misma*: *seipsam cogitet (De Trin*. X 5, 7). Pero en ese proceso, no debe confundirse a sí misma con lo que posee, porque el alma no es lo que entra por los sentidos, es decir, no consiste en formas, colores, fragancia, sonidos, sabores. En ese *pensarse* el alma a sí misma, debe despojarse de todo recuerdo pues, en otro caso, "las cosas en que he pensado con afecto por largo tiempo, pegándose a ella con el visco de la afición y del cuidado, las arrastra consigo, aun

al querer pensarse a sí misma por un acto introspectivo. Y como ellas son corpóreas y fueron amadas con los sentidos, adhiriéndose con larga familiaridad, y como, por otra parte, no las puede entrañar e inviscerar consigo según su ser material, por ser ella espiritual, se aglutina y se abraza con sus imágenes, fabricadas de sí misma y en sí misma" (*De Trin*., X, VIII, 11). La clave del método no está en la profusión de reflexiones ni raciocinios, ni en la acumulación de experiencias, porque el alma no es almacén, sino más bien en todo lo contrario; en desalojar todo lo que proviene del mundo externo y vaciar el alma para dejarla receptiva al poder de la Gracia. En suma, para que el alma se conozca a sí misma, no ha de buscarse fuera. Y como el alma está ya aquí y ahora, basta con interiorizarse, es decir, despojarse de lo que se le ha añadido, retirando la atención de los objetos externos y fijar la atención en sí misma; "Fije en sí la atención de su voluntad vagabunda y piense en sí misma, y verá entonces cómo nunca se ignoró; solo que, al amar consigo otras cosas, se confundió y en cierto modo tomó consistencia con ellas, así tomó por unidad lo que en realidad son cosas diversas" (*De Trin*., X, VIII, 11). Quede claro que la contemplación que debe llevar a la *suprema visión*, no consiste en una comprensión intelectual de Dios, sino en una visión que trasciende la información procedente de los sentidos y de la mente reflexiva (*Serm*. 243, 6, 5: PL 38, 1146), pues como solo cabe ver a Dios a través del espejo que somos nosotros, para que su imagen vaya apareciendo con mayor nitidez es necesario ir borrando de la mente las imágenes sensibles que dificultan la verdadera visión.

Finalmente, el tercer paso consiste en permanecer o habitar lo más intensa y constantemente en ese estado en el que *la atención está vuelta sobre sí misma*. Inicialmente, en las primeras etapas de la práctica del auto-recuerdo, para mantener una *continua atención en sí mismo*, se han de observar los propios pensamientos con una distancia cada vez mayor. Pero después, consolidada esa distancia con los pensamientos, ha de volverse la atención hacia sí misma de una manera tan natural y espontánea que "cuando se le dice al alma: «conócete a ti misma», al momento de oír a «ti misma», si lo entiende, ya se conoce, no por otra razón, sino porque está presente a sí misma" (*De Trin.,* X, IX, 12).

Morando en ese estado de simpleza o inocencia primigenia, solo cabe permanecer allí en una *atención sin tensión* esperando humildemente a que vea Dios "dónde estoy (…) y que se apiade de mí y me sane" (Sal 6, 2). Es en ese estado de interiorización exenta de distracciones cuando es más fácil que la influencia espiritual obre en nosotros como «maestro interior»; «No ames habitar en el Templo, sino en Quien lo ha construido» pues *in interiore homine habitat Christus* (*In Jo*., 14, 8). Es en ese estado de profunda interiorización donde, una vez despojada el alma de sus adherencias sensoriales, se revela una presencia o consciencia luminosa que no es producto de la imaginación ni del pensamiento sino que es el intelecto puro o espíritu (el alma); "Esto lo conoce en sí misma, y no se imagina que lo percibe, como lo corpóreo y tangible, por los sentidos, cual si estuviera en los aledaños de sí misma. Si logra despojarse de todos estos fantasmas y no cree que ella sea alguna de estas cosas, lo que de ella misma quede, esto es ella" (*De Trin*., X, X, 16). También se descubre que esa presencia luminosa no ha surgido de ningún lugar de fuera sino que siempre ha estado allí, ocultada por el parloteo de la mente.

Por supuesto que esta *atención* no solo ha de ejercitarse durante los momentos de meditación y recogimiento sino durante la mayor parte del día. Bien es verdad que ejercitando primeramente esa capacidad de recogimiento durante la oración contemplativa, el hombre podrá más fácilmente trasladar ese hábito de autoatención o auto-recuerdo al resto del acontecer diario, en los actos y pensamientos, la relación con los demás, en suma, una atención al presente, al ahora.

KALE APODEMIA (LA BELLA TRAVESÍA): LA PRÁCTICA CONTEMPLATIVA EN EVAGRIO PÓNTICO

"No podrás contemplar con pureza si te atas a las cosas materiales y estás agitado por continuas preocupaciones; porque la contemplación es supresión de los pensamientos" (Evagrio, *Sobre la Oración, 71*)

Evagrio nació hacia en torno al año 345 en la ciudad de Ibora, en el Ponto. Su vocación religiosa le llevó tempranamente a frecuentar la compañía de los monjes y a trabar una estrecha amistad con Gregorio Nacianceno a quien acompañó al I Concilio de Constantinopla. Poco tiempo después le sabemos en Jerusalén. Sin embargo, decepcionado por el relajado ambiente de las ciudades, sobre el año 383 abrazará la vida monástica y se trasladará a Egipto, en las montañas de Nitria, pasando después al desierto de las Kellia, donde permaneció hasta su muerte el año 399. Su formación intelectual le facilitó el acceso a diverso género de manuscritos. De hecho, durante buena parte de su vida Evagrio se sustentó con su propio trabajo amanuense vendiendo copias de manuscritos con caracteres oxirrincos. También escribió notables obras que lo sitúan como uno de los más importantes padres del desierto[448]. De entre ellas tal vez la más importante sea *Sobre la oración (Or)*. Igualmente destacan los cien capítulos del sentencioso *Tratado práctico (TP)*. En esta obra introductoria a la vida monacal, se explica la naturaleza y medio de vencer los

[448] A la doctrina de Evagrio han dedicado interesantes estudios G. Bunge, "Évagre le Pontique et les deux Macaire", *Irénikon* 56 (1983), pp. 215-227; A. Guillaumont, *Un philosophe au dèsert; Évagre de Pontique*, Paris, 2004. Del mismo autor, "Les kephalia Gnostica d´Évagre le Pontique et l´histoire de l´Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens", *Patristica Sorbonensia*, Paris, 5 (1962), pp. 124-159.. I. Hausherr, "Contemplation et sainteté: une remarquable mise au point par Philoxene de Mabboug" en *Revue d'ascétique et mystique (Toulouse-Paris)* 14 (1933), pp. 171-195; del mismo autor, "Ignorance infinite" en: *Orientalia Christiana Periodica* (Roma) *2* (1936) pp. 351-362. Bajo el título de *Obras Espirituales*, se han editado el *Tratado Practico*, *A los monjes*, *Exhortación a una virgen* y *Sobre la oración*, precedidos de un notable estudio introductorio de José I. González Villanueva, Madrid, 1995.

ocho malos pensamientos para adquirir la *impasibilidad*. En otra obra, el *Gnóstico (G)*, se dirige a los ya iniciados e impasibles que acceden a la contemplación. En los llamados *Capítulos* o *Centurias gnósticas* [449]*(KG)*, desarrolla algunos aspectos de sus enseñanzas con un intencionado cripticismo. Por su parte, *A los monjes (M) y Exhortación a una virgen (V)*, son dos colecciones breves de sentencias inspiradas en el libro bíblico de los Proverbios. También se conservan otros trabajos suyos como *Las bases de la vida monástica*, diversos *Comentarios* exegéticos y más de 60 *Cartas*. Por sus ideas sobre la naturaleza de Jesucristo y las influencias gnósticas, neoplatónicas y budistas de su docrina, fue acusado de mesalianismo y condenado por hereje en el concilio II de Constantinopla del año 553[450]. Para evitar la destrucción de los escritos de Evagrio, sus discípulos salvaguardaron algunos de ellos poniéndolos a nombre de otras personas (por ejemplo, bajo el nombre de Nilo de Ancira); así, el *Tratado al monje Eulogio, Tratado de los diversos malos pensamientos* y *De los ocho espíritus de malicia*.

A pesar de la tacha de herejía, la obra de Evagrio tuvo notable influencia en los teólogos de la época. Es el caso de Máximo el Confesor, que, incluso habiendo asistido al concilio de Letrán (649) que confirmó la condena de Evagrio, le debe la mayor parte de sus ideas espirituales. También le imitó Juan Clímaco a pesar de criticarle abiertamente. Pero los ejemplo más destacados fueron los de su discípulo Casiano y San Macario de Egipto. Este último conectará con la tradición del cristianismo bizantino oriental mientras que Casiano divulgará en Occidente las síntesis de Evagrio. Casiano introdujo en Europa el pensamiento de Evagrio y en especial su doctrina contemplativa sin nombrarle una sola vez en sus escritos para evitar las sospechas de herejía. Para ello se limitó a camuflar los conceptos más característicos y reconocibles del discurso del póntico atribuyendo su autoría a los monjes de Egipto en general. De esta manera, la doctrina de Evagrio fue

[449] A. Guillaumont, *Les six centuries des Képhalia Gnostica d´Évagre Pontique*, ed. crítica de la versión siríaca común y edición de una nueva versión siríaca, con traducción francesa, París, 1958.
[450] El mesalianismo ya había sido anteriormente condenado en los concilios de Sidé (390), Constantinopla (426) y Éfeso (431).

adecuadamente adaptada para ser utilizada dentro de un contexto ortodoxo, especialmente su enseñanza sobre la vía mística y la práctica de la "oración pura"[451]. La principal aportación de Evagrio fue una cierta difusión de las técnicas y actitud adecuada para entrar en meditación y, a partir de ahí, acceder a la contemplación sirviéndose para ello fundamentalmente del lenguaje neoplatónico, especialmente del contenido en las *Eneadas* de Plotino.

Ciertamente, el éxtasis místico aparece como una visión que trasciende la dualidad sujeto-objeto (*Enéadas* 6, 7, 36) en la que todo se convierte en pura luz (*Enéadas* 6, 7, 9). Y aunque tal visión sea momentánea, no por ello deja de ser una fugaz anticipación de un estado propio del Más Allá (*Enéadas* 6, 9, 10). Ante la cuestión de cómo alcanzar semejante experiencia, Evagrio asume la vía que Plotino propone consistente en que el meditador se desprenda de todo (*Enéadas* 5, 3, 17) de modo que el intelecto (la consciencia) cubra con un espeso velo todo objeto de este mundo y se recoja sobre sí mismo (*Enéadas* 5, 5, 7).

I.- LA ENTRADA EN LA BELLA TRAVESÍA

Evagrio denomina «bella travesía» (*kale apodemia*) al camino que conduce a la contemplación a través de la *apatheia* perfecta (*TP* 61). También la califica como una inmigración gnóstica

[451] Por lo que es posible reconstruir parte de la técnica contemplativa de Evagrio a través de las obras de Casiano. Así, según las *Instituciones cenobíticas* de Casiano (utilizamos la traducción publicada en Zaragoza, 2000); "Este arte divino que nos enseña a mantenernos inseparablemente unidos a Dios, tiene también sus fundamentos y bases… Estos cimientos se reducen a dos. En primer lugar hay que saber buscar algo que llene nuestra mente y nos sirva para pensar en Dios; luego, encontrar el medio de fijar esta idea u objeto de meditación para mantenernos en ella constantemente" (X. VIII). Al insistir con la actitud adecuada, se abrirán las puertas de la contemplación. Igualmente, recomienda practicar el recuerdo constante de Dios mediante una fórmula modélica que toma de los Salmos; "Todo monje que tiene la mente fija en el recuerdo constante de Dios, debe habituarse a hacerlo constantemente, y con su ayuda, rechazar los demás pensamientos. Es éste un secreto de incalculable valor. Nos lo han transmitido los contados supervivientes de los Padres de la primera edad. Si queréis que el pensamiento de Dios more sin cesar en vosotros, debéis proponer continuamente a vuestra mirada interior esta fórmula de devoción: «Deus in adiutorium deum intende, Domine ad adiuvandum me festina» −Ven, oh Dios, en mi ayuda, apresúrate, Señor, a socorrerme" (Salmo 69, 2).

(*gnostike endemia*) (*Eul*. 24) hacia un lugar o estado que, en otra obra, también define, recurriendo a un concepto platónico, como «región de los seres incorpóreos» (*KG* I, 85).

¿Cómo se accede a ese sutil estado? Mediante la purificación a través de la meditación (oración pura). La meditación es el medio más adecuado para facilitar el encuentro con la parte más oscura de nuestro ser y propiciar la auto-observación, el reconocimiento de nuestros defectos y el deseo de desprendernos de ellos. En este examen de conciencia que tiene por finalidad ablandar el ego, no hay que confundir el arrepentimiento (que nace de la sincera humildad) con el sentimiento de culpabilidad que procede del orgullo. Para Evagrio, la contemplación sin objeto o, como el la llama, la «oración pura», es la vía más eficaz del místico o del buscador espiritual porque con ella puede alcanzarse la visión contemplativa; "dulce es la miel, pero la visión de Dios es lo más dulce de todo" (KG 3,64). Pero bien entendido que la cima de la perfección no es el éxtasis místico. Este es un acontecimiento por el que verificamos la verdadera naturaleza del alma y comprendemos la futilidad de todo aquello que impide al intelecto ser él mismo (*Or* 117).

En el tratado *De oratione* y en *Skemmata* explica la naturaleza y pasos para llegar a ver la "Luz" o la faz de Dios. Ante todo, es preciso ser «gnóstico», es decir, haber adquirido la ciencia espiritual. En *Skemmata* 2 escribe: «si alguien quiere ver el intelecto, despójese de todo concepto y se verá a sí mismo, semejante al zafiro o al color del cielo». Para describir esta visión del intelecto por el mismo intelecto, recurre a un pasaje del Éxodo (24, 9-11) en el que los Setenta sustituyeron el nombre «Dios» por la expresión «lugar de Dios». El intelecto es «el lugar de Dios» y, cuando en momentos fugaces, se ve a sí mismo, se ve luminoso; «el intelecto se ve a sí mismo, pero también ve, en cierto modo, a Dios, porque se ve iluminado por la luz que es Dios». Para Evagrio "el monje, gracias a la oración, llega a ser igual a los ángeles, deseando vivamente ver el rostro del Padre que está en los cielos" (*Or* 113). Pero para obtener la "visión" del rostro de Dios es ne-

cesario haber alcanzado la *apatheia* o *imperturbabilidad*[452], es decir, la "salud del alma" (*TP* 56). Las características de la paz auténtica, propia de la verdadera *impasibilidad*, son la humildad y un deseo infinito de lo Divino (*TP* 57). La humildad le ayuda a comprender la inutilidad de todo esfuerzo propio porque el resultado siempre depende de la voluntad de Dios (*Or* 131-136). Respecto al deseo inmenso de Dios, solo cuando éste es sincero, deja el intelecto de interesarse por las cosas del mundo externo y se repliega sobre sí mismo volcándose en «la oración sin distracción» (*TP* 63; *Or* 118).

Algunas ideas de Evagrio le sitúan como antecedente de la *via apofatica* y de la docta ignorancia de autores cristianos como Gregorio de Nisa, el pseudo-Dionisio Areopagita, San Agustín, San Gregorio Magno, San Anselmo, San Bernardo de Claraval, Guillermo de Champeaux, Hugo y Ricardo de San Víctor, San Buenaventura, el autor de *La nube del no-saber*, Eckhart, San Juan de la Cruz, Nicolás de Cusa, Miguel de Molinos, etc. El núcleo esencial de la doctrina del póntico parte de la imposibilidad total y absoluta de comprender a Dios por el *conocimiento ordinario* (*KG* I, 71), pues Dios es inefable. Como el objeto del *conocimiento* de Dios es infinito, también lo es la ignorancia del que pretende comprenderle. "Aquél cuyo *conocimiento* es limitado, su ignorancia también es limitada; y aquel cuya ignorancia es ilimitada, su *conocimiento* es ilimitado" (*KG* III, 63). Según Evagrio, al ser el hombre una imagen de Dios, el contemplativo adquiere por la gracia un *conocimiento* ilimitado que le hace participar de la ciencia infinita de Dios. Ese *conocimiento* o "*gnosis*" se adquiere mediante la *oración pura* o contemplativa. La oración contemplativa aspira a establecer una relación íntima con

[452] Usualmente se traduce *apatheia* por apatía, pero dado el sentido peyorativo que tiene este término, es más adecuado traducirlo como *impasibilidad* o *imperturbalidad*. Según Evagrio, el impasible (*apathes*) o el perfecto (*teleios*) no es quien todavía se esfuerza en el ejercicio de las virtudes de la perseverancia o la templanza (*TP* 68), sino quien no se esfuerza en adquirirlas porque "ya las posee en grado tan elevado que ha adquirido el estado de impasible", ha llegado a la impasibilidad perfecta, se encuentra en el «estado excelente» (*ariste exis*). Los autores cristianos partieron del concepto de *apatheia* que los filósofos estoicos habían establecido previamente. Para los estoicos toda pasión es una *enfermedad* que altera el alma (*alteridad*, es decir, empuja a ser otro distinto al que debe ser) y saca al hombre fuera de sí. La paz sólo se alcanzan librándose de las pasiones.

Dios, es "una elevación del intelecto hacia Dios" sin intermediación ni interferencias del pensamiento (*Or* 35); "Si a Moisés, al intentar acercarse al lugar de la zarza ardiente, le fue prohibido hacerlo hasta que se desató las sandalias de los pies ¿cómo tú, deseando ver a Aquél que trasciende toda sensación y pensamiento, quieres llegar a ser su constante compañero sin desprenderte de todo pensamiento apasionado?" (*Or* 3-4).

II.- LOS OBSTÁCULOS A LA CONTEMPLACIÓN: LOS *LOGISMOI*

Para Evagrio, el obstáculo más importante para alcanzar la contemplación son los pensamientos o *logismoi.* No solo los malos pensamientos sino, en última instancia, todo tipo de pensamiento que distraiga la concentración del intelecto puro.

El término técnico *logismoi* lo toma Evagrio de la interpretación alegórica que hace Orígenes a *Deuteronomio* 7, 31[453] identificándolos también como demonios. No obstante, la fuente judía que el mismo Orígenes cita es el *Testamento de los doce Patriarcas*. Orígenes en su comentario a *Mateo* 15, 19 afirma también que «La fuente y el principio de todo pecado son los malos *pensamientos*»[454]. La personificación o "cosificación" de los pensamientos como producto extraño, maldito o diabólico se encuentra en diversas culturas orientales del mediterráneo. En Génesis 8,21, la palabra *yeser* (pensamiento) tiene un sentido peyorativo; «Yahweh dijo en su corazón: "No maldeciré ya el suelo a causa del hombre, pues el pensamiento del hombre es malo desde su juventud"». El *yesér* aparece como una entidad autónoma y nega-

[453] En dicho pasaje se nombran los siete pueblos a los que hizo frente Israel antes de posesionarse de la tierra prometida. Faltan los egipcios, ya vencidos, con lo que el número de enemigos sería de ocho. Casiano asume esta tradición en las *Collationes* (V, 17, 18). Orígenes retoma el tema para sostener que cada una de estas naciones representaban también los vicios de Israel (*Hom. 12 sobre Josué*). Mientras que en Oriente, la tradición conservó básicamente el esquema evagriano de los ocho malos pensamientos (*gula, lujuria, avaricia, tristeza, cólera, acedia, vanagloria y orgullo*), en Occidente, San Gregorio Magno (siglo XIII), que la conocía a través de Casiano, la fijará definitivamente en los *siete pecados capitales* que se mantienen actualmente.

[454] *Comment. in Mt* 21, ed. Benz y Klostermann, GCS 40, p. 58.

tiva: «Es él (Yahweh) quien en el comienzo creó al hombre y le dejó en poder de su *yeser*» (*Si* 15, 14). Pero el texto que más ha condicionado el sentido peyorativo del término *logismos* ha sido *Mateo* 15, 19 (también *Lucas* 2, 35; 5, 22; 6,8; 9, 46 s; 24, 38). La originalidad de Evagrio en este asunto es que, al afirmar que los *pensamientos* no provienen de la naturaleza humana ni tampoco de los objetos en sí mismos, ha situado su origen en los demonios. De esta manera, la lucha contra los pensamientos no es tanto un combate del hombre contra sí mismo, sino contra un adversario ajeno que continuamente le está *alterando*, es decir, haciéndole otro del que realmente es.

En la doctrina evagriana el proceso de cognición se inicia mediante la relación sujeto-objeto. La percepción de los objetos provoca las sensaciones que, a su vez, producen el deseo. Por su parte, el recuerdo del placer que nos proporcionó la posesión del objeto (*TP* 4) nos incita a retenerlo. Si este "fantasma" fue acogido apasionadamente, el recuerdo será apasionado (*TP* 34; 37). Con fino bisturí, Evagrio va desmenuzando los turbios entresijos de los ocho malos pensamientos señalando una y otra vez que su finalidad consiste en asediar a los hombres para impedirles la oración pura. Los ocho malos pensamientos coinciden en una cosa; el odio a la oración (*Or* 50-51). Conviene advertir que el análisis evagriano de los ocho *logismoi* se efectúa desde el punto de vista de la práctica meditativa, es decir, de los obstáculos que impiden la contemplación. Así, por ejemplo, la tristeza (lype) (*TP* 10) o el demonio de la tristeza (*TP* 19) introduce en la mente los recuerdos idealizados de momentos pretéritos como si se estuviesen viviendo de modo que, al deseo de recuperar esos instantes, sigue la frustación que conlleva caer en la cuenta de que ellos ya han pasado. La acedia (*akedia*, en griego clásico significa enojo, torpor, pereza, disgusto, desánimo) era identificado por los padres del desierto como el demonio del mediodía, porque combate principalmente a esas horas en que el ayuno es más duro, y el sol en el desierto cae implacablemente de plano. El más peligroso *logismoi* es el orgullo. Cuando el que sigue la via espiritual llega a un determinado estado de realización espiritual (Evagrio lo califica de *impasibilidad* imperfecta), el demonio le sugiere que no ha sido un don de Dios, sino del propio esfuerzo (*TP* 14; 33). Por

este engaño, el hombre cree que la paz se debe a sus méritos y al haber vencido a los demonios. En realidad, los *logismoi,* no han hecho más que retirarse momentaneamente para dar lugar al orgullo espiritual y a la vanidad (*TP* 57; *Or* 133-34). De esta sutil manera, cuando el contemplativo observa que ningún demonio le hace la guerra puede caer en la vanagloria (*TP* 57; 31) perdiendo lo que había alcanzado. "El demonio del orgullo es aquél que conduce al alma a la caída más grave. Este la persuade a no reconocer la ayuda que procede de Dios y a creer, por el contrario, que ella misma es la causa de sus buenas obras, jactándose ante sus hermanos y teniéndolos a todos por necios, puesto que no conocen las cosas que ella" (TP 14). Insiste Evagrio en que los resultados de la *práctica* meditativa tienen un límite más allá del cual solo cabe esperar a que Dios conceda la «*gnosis*». Ningún esfuerzo humano, ninguna vida virtuosa, ningún mérito garantizan su obtención. De hecho, pueden más bien ser un obstáculo si tales actos meritorios se hacen no por ser intrínsecamente buenos, sino para obtener un fin[455]. Por tanto, dado que la contemplación pura no es un estado que se alcance por las propias fuerzas, solo cabe perseverar en ella con paciencia y humilde espera a que Dios se digne conceder tan preciado "carisma" (*Or* 87, *TP* 32). En suma, la "*gnosis*" es un don de Dios.

III.- CÓMO COMBATIR LOS *LOGISMOI*

Los padres del desierto recurrieron a una serie de medios para luchar contra los *pensamientos* en general: lectura, vigilia, oración, austeridad, soledad, salmodia, paciencia, misericordia… (*TP* 15). Por otra parte, las reflexiones sobre los ocho malos *logismoi* llevaron a elaborar una escala de ocho (o siete) virtudes comprensivas de las etapas de la vida espiritual. Ya Clemente de Alejandría menciona la fe, temor, esperanza, arrepentimiento, templanza, perseverancia... También las encontramos en la *Epístola* del Pseudo Bernabé. En el prólogo del *Tratado práctico* se encuentra el texto más completo de Evagrio que abarca las tres

[455] Por eso mismo, «No es justo orar solamente por la propia purificación, sino también por la de toda tu raza, a fin de imitar una conducta angélica» (*Or* 40).

etapas de la vida espiritual: «*La fe (pistis), oh hijos, la confirma el temor* (probos) *de Dios, y a éste, a su vez, la templanza* (enkrateia), *y a la templanza la mantienen firme la perseverancia* (pypomone) *y la esperanza* (elpis). *Y de ambas nace la impasibilidad* (apatheia), *de la que es descendiente la caridad* (ágape). *La caridad es puesta del conocimiento natural* (gnosis physike) *al cual suceden la teología* (teología) *y la beatitud* (makariotes) *final*».

El cultivo de estas virtudes lleva al hombre a la comprensión de la futilidad del mundo, la evanescencia de la vida y la inutilidad de los deseos. De esta manera, en la medida en que el intelecto pierde interés por los objetos exteriores que le rodean, aumenta su capacidad para concentrarse en la vida interior. Por eso se afirma que "si quieres orar dignamente, niégate a ti mismo en todo momento" (Or 18), porque tus pensamientos, no son realmente tuyos, tu imaginación, no es realmente tuya, los recuerdos no son tuyos sino que son sugestiones, incitaciones o añadidos procedentes del exterior. Solo liberándonos de todo tipo de deseos se alcanza el estado de *apatheia.* Y la primera cualidad que manifiesta la posesión de la *impasibilidad* es la «oración sin distracción» (*TP* 63 y 69).

IV.- EL MÉTODO DE LA ORACIÓN SIN OBJETO

Lo que Evagrio define como "*oración pura*" es una forma tradicional de meditación en la que se corta o detiene el flujo mental. El sujeto, carente de objetos de percepción, se abisma en el vacío de exento de pensamientos que conduce a la contemplación del rostro de Dios. Pero el principal enemigo de esta meditación sin objeto es, precisamente, el pensamiento (*Or* 10; 47). Para impedir tal manera de meditación, los demonios o fantasmas se introducen en la memoria del meditador para sugerirle recuerdos o ideas (*Or* 64) incluso brillantes (*Or* 10), debilitando el intelecto para la oración (*Or* 45). En otras ocasiones le atacan por el flanco de la vanidad haciéndole creer que tiene méritos sobrados para ver a Dios (*Or* 41), o que ha visto a Dios (*Or* 68; 73-74).

En efecto, algunos contemplativos aspiran a ver literalmente imágenes fabulosas de Dios, de los ángeles y de toda clase de fenómenos extraordinarios. Evagrio advierte sobre tales errores de modo que "no busques de ningún modo percibir alguna forma o figura en el tiempo de la oración" (*Or* 114). Es una radical contradicción pretender percibir sensaciones y, a la vez, gozar de la contemplación inmaterial de la divinidad. Son cosas que se oponen entre sí. "No desees ver sensiblemente ni ángeles, ni poderíos, ni siquiera a Cristo, no sea que pierdas completamente el discernimiento, acogiendo al lobo en lugar del pastor y adorando a los demonios enemigos" (Or 115). "Cuando el intelecto ora con pureza e impasiblemente, entonces los demonios ya no se acercan a él por la izquierda, sino por la derecha[456]; pues le hacen concebir la apariencia de Dios como si fuera una figura agradable a los sentidos, de manera que le parezca haber alcanzado ya perfectamente la cumbre de la oración. Esto –decía un gnóstico– sucede debido a la pasión de la vanagloria y al demonio, cuyos golpes hacen palpitar el lugar del cerebro" (*Or* 73)[457]. Ciertamente, durante los estados más profundos de la meditación se pueden "provocar en el cerebro alteraciones de la luz que allí se controla" (*Or* 74) dando lugar a fenómenos de los que se debe desconfiar y que solo nos alejarían del fin último. "El que se aplica a la oración pura oirá ruidos, estrépitos, voces e insultos, mas no se amedrentará ni abandonará su meditación" (*Or* 97).

¿Cómo es la forma perfecta de meditación para Evagrio? "Lucha por conseguir que tu intelecto en el momento de la oración permanezca sordo y mudo; y podrás orar" (Or 11).

1.- Orar sin pensamiento.

El fundamento del método evagriano radica en que tras el vacío de los pensamientos (*Or* 3; 9; 10-12; 21-22; 24; 26-27; 41; 54 etc.) se llega a la *impasibilidad*. Los *pensamientos* oscurecen el intelecto (*TP* 74) y le impiden obrar según su naturaleza, que es

[456] El ojo izquierdo es el que sirve para la contemplación de los seres, y el derecho es el que contempla la luz de la Santa Trinidad.
[457] Las estratagemas del demonio para vencer al contemplativo toman venganza en su cuerpo alterando el cerebro de tal forma, que parezca percibir la luz divina.

conocer a Dios. Cualquier pensamiento impide la oración pura (*Or* 4; 9; 11; 54). "No podrás orar con pureza, si te atas a las cosas materiales y estás agitado por continuas preocupaciones; porque la oración es supresión de los pensamientos" (*Or* 71). Para meditar se requiere recoger en Dios el pensamiento (*Or* 4), tener vacía la mente de toda representación, y estar en guardia ante toda forma sensible de lo divino (*Or* 67-74).

2.- Orar sin imágenes.

El silencio mental implica desprenderse de los pensamientos visuales, es decir, de las imágenes, por muy elevadas que sean; "No representes en tu interior la divinidad cuando ores, ni consientas que se modele en tu intelecto forma alguna; antes bien, corre inmaterial hacia lo inmaterial y comprenderás" (*Or* 67). No es posible recibir la contemplación de Dios con imágenes preconcebidas, pues Dios no tiene forma. Nada de este mundo, ninguna forma sensible puede asemejarse a Dios, por tanto, recurrir a ellas no hará más que obstaculizar la visión pura del intelecto que "no imagina ninguna de las cosas de este mundo en el tiempo de la oración» (*TP* 65). En definitiva, el orante ha de estar totalmente entregado a Dios durante la meditación para que nada pueda perturbarle (*Or* 67-68).

3.- Orar sin recuerdos.

Pero no basta con no sentir pasión por los objetos (*TP* 67; 64; 65), hay que cortar incluso con los recuerdos o permanecer imperturbable (*atarachos*) ante ellos. "El alma que posee la *impasibilidad* no sólo no experimenta perturbación alguna ante los objetos, sino que además permanece imperturbable ante sus recuerdos" (*TP 67*) por más elevados que sean puesto que, en el fondo, son provocados para alejarte de la meditación; "Cuando los demonios te ven que deseas orar verdaderamente, te sugieren ideas de algunas cosas realmente necesarias y, un poco más tarde, avivan su recuerdo moviendo al intelecto para que las busque" (*TP 10*). De esta manera, la mente es incitada a abandonar la meditación cuando se deja invadir por los planes, proyectos y expectati-

vas de la vida cotidiana, cuando se acuerda de algo que dejó por hacer o cuando especula con acontecimientos futuros.

¿Cómo se logra cortar el flujo mental?, ¿cómo impedir la evocación de recuerdos?, ¿cómo mantenerse en la pureza de la meditación? Lo cierto es que Evagrio, tan profuso en mostrar los obstáculos que impiden la meditación, mantiene ese secreto como parte de la enseñanza oral de su doctrina. En algún momento parece indicar alguna pista cuando insiste en la gran atención (*nepsis*) (*Bases*, XI) que exige la oración pura, o cuando aconseja al orante; "Mantén quieta tu mirada durante la oración y, abnegando tu carne y tu alma, vive según el intelecto" (*Or* 110). Pero lo cierto es que Evagrio no quiso ir más allá de lo que su sentido de la prudencia y la discreción le marcaban. En todo caso, fue uno de los primeros monjes que reveló por escrito los secretos de la vida y la práctica contemplativa adoptando para ello un estilo literario deliberadamente críptico. Así, tanto en el *Practicós*, el *Gnosticós*, las *Centurias gnósticas* y especialmente en el tratado *Sobre la oración* advertirá que «hemos querido disimular ciertas cosas, hemos oscurecido otras, para no dar a los perros lo que es santo, ni arrojar las perlas a los cerdos; pero será claro para los que han tomado este mismo camino». Por tanto, Evagrio se dirige sólo a los iniciados, es decir, a los que dan sus primeros pasos en la via anacoreta, a los gnósticos.

Solo desde esta perspectiva "gnóstica" cobra sentido la afirmación evagriana de que, en última instancia, el verdadero monje, el auténtico contemplativo que ha visto la Luz de Dios «es aquél que, separado de todo, está unido a todos» (*Or* 124) y que comprende que la *salus* de cada hombre es la *salus* de todos; «Dichoso el monje que mira la salvación y el progreso de todos como propios, con total alegría» (*Or* 122).

UN ANTIGUO SECRETO DE INCALCULABLE VALOR; LA FÓRMULA DE SAN JUAN CASIANO

> "Esa fórmula capaz de hacernos concebir la idea de Dios y tenerle sin cesar presente en nuestra mente... es un secreto de incalculable valor que nos han transmitido los contados supervivientes de los Padres de la primera edad" (Casiano, Colaciones, X. VIII-X).

Casiano[458] nació en torno al año 360 en Rumania. Según comenta en una de sus obras, entre los años 378 o 380, su vocación religiosa le llevó, junto con su amigo Germán, a Palestina, «para formarnos en la milicia espiritual, como así también en los santos ejercicios del monasterio» (Conf. XVI, 1). Allí ambos se hicieron monjes y recibieron los rudimentos de la vida cenobítica para emprender seguidamente una peregrinación hacia los principales lugares en donde se practicaba la vida eremítica. Así, en Egipto recorrieron el desierto de *Panéphysis* (Conf. XI, 2) y *Diolcos* «junto a una de las siete bocas del delta del Nilo» (Conf. XVIII, 1). También visitaron a los monjes de los desiertos de *Nitria*, de *las Celdas* y finalmente de *Escete*, en donde establecieron contacto con Evagrio Póntico. «Nos dirigimos allá no tanto impulsados por la necesidad del camino cuanto movidos por el deseo de contemplar de cerca a los santos varones que moraban en estos parajes». No obstante, la expulsión de los cristianos origenistas obligó a Casiano a abandonar *Escete*. Al poco tiempo, atraído por la fama de Juan Crisóstomo, se instaló en Constantinopla. En 404 fue ordenado diácono y posteriormente recibió la ordenación sacerdotal. En 416 regresó a Occidente, concretamente a la Provenza, fundando en Marsella dos monasterios conforme a las enseñanzas de su maestro Evagrio, pero adaptando adecuadamente su

[458] J. Daniélou, "San Juan Casiano y sus maestros orientales", *en Cuadernos Monásticos* 27, 101 (1992), pp. 201-211. I. Gómez, "Maestros de oración en el monacato latino (3). Juan Casiano (360-435)", en *Schola Caritatis*, 7 (1995), pp. 24-32. J-C. Guy, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, Paris, 1961. A. de Vogüe, "Para comprender a Casiano. Una ojeada a las Conferencias", en *Cuadernos Monásticos* 27, nº 103 (1992), pp. 437-462.

doctrina a la ortodoxia cristiana. A fin de facilitar a los monjes de sus fundaciones el acceso a la teoría y práctica cenobita, entre los años 418-420 escribió *Instituciones Cenobíticas* y seguidamente, entre 420 y 430, concluyó las *Conferencias Espirituales* (o *Colaciones*). Dichos escritos tuvieron el mérito de trasladar a Occidente gran parte de la tradición contemplativa que se vivía en Oriente próximo. Casiano falleció en Marsella hacia 434 ó 435.

En realidad, las Instituciones y las Colaciones forman dos partes de un mismo discurso. Mientras que las *Instituciones* (*De Institutos Coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII*[459]) tratan del hombre exterior, las Conferencias o Colaciones (*Conllationes Patrum XXIV*), que Casiano subtitula *Seniorum Conllationes* (Colaciones o conferencias de los ancianos) inspirándose en los veinticuatro ancianos del Apocalipsis, se refieren al hombre interior[460]. En el prefacio precisa que «Del aspecto exterior y visible de la vida de los monjes, de que nos ocupamos en nuestros primeros escritos (es decir, en las *Instituciones*), pasamos a tratar ahora de las disposiciones del hombre interior, que, por ser invisibles, se ocultan a la mirada» (Col., pref.). Para Casiano, la búsqueda de Dios comprende la purificación total del espíritu y el desapego más completo hacia todas las cosas (ascesis). Ese estado final, que denomina «pureza de corazón», puede ser alcanzado mediante la contemplación

[459] Además de las clásicas ediciones de San Juan Casiano, *Instituciones*, Madrid, 1957 y las *Colaciones*, traducidas ambas por L. y P. Sansegundo, Madrid, 1958; hay otra edición de las *Instituciones Cenobíticas*, Zaragoza, 2000. Las Instituciones tratan del hábito monástico (I), las vigilias nocturnas en Egipto (II), la oración diurna practicada en Palestina y Mesopotamia (III), la formación para la vida común (IV), los ocho vicios principales contra los que el aspirante a la pureza de corazón debe luchar: gula o *gastrimargia* (V), lujuria (VI), avaricia o *filargía* (VII), ira (VIII), abatimiento o tristeza (IX), acedia (X), vanagloria o *cenodoxia* (XI) y orgullo (XII). Las *Colaciones* tratan del objetivo del monje y medios de alcanzarlo (*Col*. I-III); obstáculos que obstaculizan la consecución de dicho fin *(Col*. IV-VI); el combate espiritual del alma (*Col*. VII-X); táctica seguida por los demonios a través de los pensamientos (*Col*. VII); las distintas formas de oración y la vida contemplativa (*Col*. IX-X); aclaraciones sobre la perfección (*Col*. XI-XIV); la virtud de la caridad (*Col*. XI); la «*apatheia*» (*Col*. XII); la perfección consumada y sus indicios (*Col*. XV-XVII); modalidades de la vida monástica (*Col*. XVIII-XIX); sobre la vida espiritual (*Col*. XX- XXIV).

[460] Para ello presenta varias conversaciones reales o imaginarias con Moisés, Serapión, Abraham, José, Nesteros, Pafnucio, abad Daniel, abad Sereno, el centenario Cheremón, etc.

¿Qué es la contemplación? Para Casiano, se trata de una ciencia y un Arte: "Este arte divino que nos enseña a mantenernos inseparablemente unidos a Dios, tiene también sus fundamentos y bases" (Colaciones, X.VIII). Estos cimientos se reducen a dos; "En primer lugar hay que saber buscar algo que llene nuestra mente y nos sirva para pensar en Dios; luego, encontrar el medio de fijar esta idea u objeto de meditación para mantenernos en ella constantemente" (Colaciones, X.VIII). Lo que Evagrio denomina oración pura, Casiano lo llama oración ígnea. En la Colación IX Casiano explica que la plegaria «ígnea» es plenamente eficaz cuando el meditador llega a la impasibilidad o «apatheia», es decir, la «pureza y tranquilidad del alma»[461]. Evagrio, Casiano y la tradición eremítica la definían como una tal ausencia de pasiones que provocaba la perfecta integración de cuerpo y alma a manera de imitación del estado angélico[462].

El mejor síntoma del desapego de las pasiones o afectos carnales es la capacidad de concentración en el momento de la oración contemplativa, pues nadie puede "perseverar en esta contemplación, si queda en su alma algún vestigio de afectos carnales: No podrás ver mi faz, dice el Señor, pues no puede verme el hombre y continuar viviendo"[463] ¿Como desapegarnos de los pensamientos? Dado que la mente necesita su ración diaria de pensamientos y no está dispuesta inicialmente a ser "domesticada", el primer objetivo se encamina a ocupar la mente con lecturas y meditaciones adecuadas. En efecto, "es imposible que la mente no se vea envuelta en múltiples pensamientos; pero aceptarlos o rechazarlos sí que es posible al que se lo propone. Por eso nos valemos de ordinario de la lectura asidua y de la meditación de las Escrituras, para brindarnos la ocasión de procurar a nuestra memoria pensamientos divinos... para que la mente así purificada pierda el gusto de las cosas terrenas" (Colaciones, I. XVII). Igualmente, "si no queremos ser víctimas, mientras oramos, de ideas ajenas e importunas, es indispensable que antes de la plega-

[461] Casiano pone gran cuidado en evitar el término *apatheia* por el uso que hacían de él los pelagianos. Lo traduce por «inmutable tranquilidad del alma».
[462] *Col*. XII, 6, y XXII, 3.
[463] *Ex*., XXXIII, 20

ria las desechemos con rotunda decisión". Se trata de "eliminar en seguida no sólo el cuidado, sino también el recuerdo de asuntos y negocios que nos solicitan" (Colaciones, IX. III). Pero el problema radica en que en las primeras etapas de la meditación, la mente esta tan agitada y descontrolada que es incapaz de sosegarse y fijar su atención durante mucho tiempo en un solo pensamiento. Así, la práctica meditativa se convierte en una pelea interminable y agotadora entre nuestra intención de meditar, y el deseo de la mente de sacarnos de la meditación para entretenerse en sus ensoñaciones. De esta manera, nos encontraremos con que "después de estar largo tiempo divagando y como perdidos en nuestra oración, intentamos volver a nosotros como de un profundo sopor, despertando de nuestro sueño. Pretendemos entonces renovar el recuerdo de Dios, que estaba ya ahogado en nosotros. Pero el largo esfuerzo que esto supone nos fatiga, y antes de que hayamos recuperado nuestros antiguos pensamientos, la atención jadea, sumiéndonos nuevamente en la disipación y el olvido" (Colaciones, X.VIII). Por más que intentemos disciplinar la mente mediante la concentración en un solo pensamiento, veremos cómo enseguida decenas de ellos reclaman nuestra atención de modo que "nuestra alma, sumida en esa ignorancia discurre sin brújula, de objeto en objeto, sin detenerse en ninguno. Si un pensamiento espiritual le sobreviene más por azar que por su propia labor e investigación, se siente incapaz de retenerlo por mucho tiempo. Y es que las ideas se le suceden unas a otras como en un perpetuo flujo y reflujo, aceptándolas todas sin seleccionarlas" (Colaciones, X. IX).

¿Cómo remediar las distracciones durante la meditación? ¿de que manera se puede evitar la falta de concentración? Para Casiano tales problemas pueden resolverse mediante el recurso a una fórmula; "es evidente que si caemos en esta confusión es porque no tenemos nada concreto –una fórmula, por ejemplo– que nos propongamos como un objetivo fijo y podamos de pronto atraer y centrar en él nuestro espíritu. O sea, algo que sea capaz de hacerle salir de esa fugacidad que engendra la distracción que le ha llevado largo tiempo a la deriva, para anclarlo seguro en el puerto de la paz" (Colaciones, X. IX).

La pregunta inmediata es "¿cuál puede ser esa fórmula capaz de hacernos concebir la idea de Dios y tenerle sin cesar presente en nuestra mente?" (Colaciones, X.VIII). Casiano confiesa que dicha fórmula es "un secreto de incalculable valor que nos han transmitido los contados supervivientes de los Padres de la primera edad" (Colaciones, X.X). Para que el pensamiento de Dios more sin cesar en el meditador, Casiano revela que la fórmula de devoción, sacada del Salmo 69, 2, es esta; «Deus in adiutorium deum intende, Domine ad adiuvandum me festina» (Ven, oh Dios, en mi ayuda, apresúrate, Señor, a socorrerme" (Colaciones, X.X). Pero incluso para que esta fórmula haga poco a poco su trabajo, debe ser empleada no solo para facilitar la concentración durante la meditación, sino también el resto del día. De esta manera, "Que el sueño cierre vuestros ojos pronunciando estas palabras. Que sean, asimismo, al despertaros, lo primero que recuerde vuestro espíritu. Y que os acompañen desde entonces a lo largo de vuestras acciones sin que os abandonen jamás. Las escribiréis sobre vuestros labios, la grabaréis sobre los muros de vuestras celdas y en el santuario de vuestro corazón" (Colaciones, X.X).

La finalidad de dicha fórmula es que el monje tenga la mente fija constantemente en el *recuerdo de Dios* haciendo de ello un hábito que acabe por rechazar los demás pensamientos. Y en efecto, se trata de un método tradicional para facilitar el desapego pues, en última instancia, el combate contra los vicios, defectos, tendencias o como quiera llamárselas, es la lucha contra los pensamientos. Por tanto, venciendo al pensamiento, se allana el camino de la virtud. Y, para los padres del desierto, la mejor y más sencilla manera de resignar los pensamientos consistía en reducirlos a uno sólo. De esta forma, la unificación del pensamiento daba paso, paulatinamente, al desapropio del pensamiento y, desde allí, a los estados suprarracionales[464].

[464] Retomando nuevamente a Plotino; "La visión y la facultad visiva no es ya razonamiento, sino más que razonamiento, anterior al razonamiento y superior al razonamiento, al igual que el objeto de la visión. Pues bien, al verse uno a sí mismo en el momento mismo de la visión, se verá a sí mismo, o mejor, se encontrará consigo mismo y se sentirá a sí mismo. Pero bien puede ser que ni siquiera habría que decir «verá». Y el objeto visto (si es que hay que hablar de «vidente» y de «visto» como de dos cosas, y no ¡audacia es decirlo! de ambos como de una sola cosa); pues bien, en aquel momento, el objeto visto no lo ve el

vidente ni lo discierne, ni se representa dos cosas, sino que, como transformado en otro y no siendo él mismo ni de sí mismo, es anexionado a aquél, y hecho pertenencia de aquél, es una sola cosa en él, como quien hace coincidir centro con centro. Porque también en el caso de los centros se verifica que, mientras coinciden, son uno sólo; son dos cuando se separan. Pues así también nosotros hablemos ahora de aquél como de otro. Y por eso es inefable aquel espectáculo. Porque ¿cómo podría uno anunciar a aquél como si fuera otro, siendo así que allá, cuando contemplaba, no lo veía como otro, sino como una sola cosa consigo mismo?" (*Enéada* VI, 9, 10, 5-20).

LA TINIEBLA MÍSTICA EN SAN DIONISIO AREOPAGITA

"A Dios no llegamos más que por el abandono de toda operación intelectual" (*Div. Nom.* 645A).

La identidad del denominado Dionisio Areopagita sigue siendo un misterio. El mismo se presenta como si fuera aquel Dionisio convertido por san Pablo en el Areópago (plaza central) de Atenas; "Los atenienses se rieron de él en gran parte, sobre todo, cuando oyeron el tema de la resurrección de los muertos. Otros, en cambio, se adhirieron a él y le pidieron ser instruidos en su fe, atraídos por su nueva fe a este Dios desconocido, entre ellos encontramos a Dionisio Areopagita y una mujer llamada Damari y otros" (Hech. 17, 19-34). Por tanto, Dionisio podría ser un ateniense culto y rico que, como tantas personas que frecuentaban o vivían cerca del Areópago y "que no se ocupaban en otra cosa que en decir y oír la última novedad" (Hech. 17, 20). Sin embargo, la historiografía contemporánea considera que este Dionisio Areopagita no pudo ser la persona convertida por san Pablo, aunque, por otra parte, no existe unanimidad a la hora de identificarlo con algún personaje histórico[465]. Probablemente, se trate de un monje sirio, tal vez obispo (por la alta consideración que muestra de la dignidad episcopal) que vivió en torno al año 500, dado que conocía la costumbre de cantar el *credo* en la misa, introducida por el monofisita Pedro Fullón en el año 476, y utilizó el tratado *De malorum subsistentia* de Proclo (†485). Y también sabemos que escribió antes del 533, año en que la obra del Areopagita fue alegada por los monofisitas en Constantinopla.

[465] Hilduíno (S. IX) lo identificó con san Dionisio mártir, obispo de París. El Padre Stiglmayr opinaba que el pseudoDionisio era Severo de Antioquía. Monseñor Athenágoras y B. Romeyer, supusieron que era Dionisio, obispo de Alejandría. Por su parte, el Padre Elorduy propuso la candidatura de Ammonio Sakkas, uno de los maestros de Plotino; vid. E. Elorduy, *¿Es Ammonio Saccas el Pseudo Areopagita?*, en *Estudios Eclesiásticos*, 18 (1944-1945), pp. 501-557.

H. Koch y J. Stiglmayr expusieron los paralelismos entre Dionisio y Proclo, encontrando cuatrocientos pasajes casi idénticos entre ambos autores[466]. Sin embargo, mientras que para Stiglmayr, Dionisio «ha extractado servilmente» a Proclo, otros autores opinan que ambos bebieron de las mismas fuentes; la obra de Plotino. Por su parte, E. Elorduy identifica al Pseudo Dionisio con Amonio Sakkas, el maestro de Plotino. Lo cierto es que todos ellos mantienen una unidad básica de pensamiento respecto a la metafísica práctica, la inefabilidad del éxtasis y la unión mística. Recordemos que, por ejemplo, la inefabilidad del éxtasis deriva de la propia unión entre el vidente y el objeto de la visión, al desaparecer cualquier distinción entre ambos. Por eso el vidente nada ve o ve «nada»[467].

¿Por qué nuestro autor escribió con el pseudónimo de Dionisio Areopagita? Probablemente, al datar sus obras en tiempos de san Pablo, pretendía conferir a sus escritos una autoridad casi apostólica. Pero además, al no consignar su nombre, también se obligaba a un acto de humildad más allá de personalismos y protagonismos individuales que, precisamente en esa época, estaban causando estragos en la cristiadad. Seguramente, para huir de las discusiones que prosiguieron tras el Concilio de Calcedonia, en

[466] J. Stiglmayr, S. J. "Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649. Ein zweiter Beitrag zur Dionysiosfrage", en *IV. Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella matutina zu Feldkirch 1894-95*, Feldkirch, 1895, p. 78-82; H. Koch, *Pseudo-Dyonisios in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz, 1900.

[467] Y esta inefabilidad es inexplicable e inaprensible porque "El Uno es anterior al algo. Por ello en verdad es inefable. Con cualquier cosa que se diga, se dirá algo. Y lo que está más allá de todas las cosas, más allá de la más alta inteligencia, de la verdad que hay en todas las, cosas, no tiene nombre. Porque este nombre sería una cosa distinta de él. No es una cosa más, ni tiene nombre porque nada se dice de él [como de un sujeto]. Sin embargo tratamos de designárnoslo a nosotros mismos tanto como sea posible. ¿Cómo podemos entonces hablar de él? – Podemos hablar de él, pero no expresarlo. No tenemos de él ni conocimiento ni pensamiento. - ¿Cómo podemos hablar de él si no lo conocemos? – Porque sin aprehenderlo por el conocimiento, no nos quedamos del todo sin aprehenderlo. Lo aprehendemos lo suficiente para hablar de él, pero sin que nuestras palabras lo expresen en sí mismo. No decimos lo que es, sino que decimos lo que no es. […] Él no es nada de todo esto, es superior a lo que nosotros llamamos el ser, es demasiado alto y demasiado grande para ser llamado ser. Superior al verbo, a la inteligencia y a la sensación, puesto que él las ha dado, no es ninguno de ellos" (*Enéada* VI, 9, 10, 5-20).

su séptima Epístola aclara que; «No quiero hacer polémica; hablo simplemente de la verdad, busco la verdad». Respecto a la doctrina del pseudo-Dionisio, todos los estudiosos están conformes en considerar que, aun siendo neoplatónico su fondo filosófico, la proyección de su discurso transcurre dentro de la ortodoxia cristiana. En efecto, en su *Carta a Policarpio* confiesa que se esfuerza por poner la filosofía neoplatónica al servicio de la fe cristiana. Los escritos del pseudo-Dionisio, que llamaremos Dionisio Areopagita por cortesía hacia dicho autor, fueron citados por primera vez como auténticos en el año 533 en un coloquio celebrado en Constantinopla entre católicos y monofisitas, aunque fue Máximo el Confesor quien más contribuyó con sus epístolas a difundir en Oriente el pensamiento de Dionisio Areopagita. En Occidente, la obra del Areopagita fue aceptada por Papas como san Gregorio Magno y san Martín I, que le invocaron como autoridad en el sínodo de Letrán del año 649. Así, el *Corpus dionysianum* o *Corpus areopagiticum*[468], lo constituyen los siguientes tratados: *De Divinis Nominibus* (585-996), *De Mystica Theologia* (997-1064), *De Coelestis Hierarchia* (119-370), *De Ecclesiastica Hierarchia* (369-584) y diez cartas (1065-1120).

Otro de los enigmas planteados por los estudiosos del Areopagita se refiere a la naturaleza de sus experiencias contemplativas. Para algunos autores, las descripciones del itinerario místico efectuadas por Dionisio Areopagita procedían de su experiencia personal y responderían a los estados contemplativos alcanzados durante la meditación. Sin embargo, para otros autores, el monje sirio no tuvo éxtasis alguno de modo que las imágenes descritas en su obra solo poseen un valor alegórico[469]. Esta última afirmación se basa en una frase del propio Areopagita en la que explica

[468] Para las citas de los tratados dionisianos se ha seguido el texto griego establecido por la edición de B. Cordier, reproducido en el tomo 3 de la P(*atrologia*) G(*raeca*) de Migne, París, 1857 que es el utilizado en la edición española cuya traducción española seguimos; Teodoro H. Martín, *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990, que cita los textos conforme a la edición de Migne, es decir, por columnas y párrafos, por ejemplo, 648A significa columna 648, párrafo A.

[469] Es el caso de Henri Charles Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys et dans la tradition patristique*, en *Estudes carmelitaines* 23 (1938), p. 33-53, artículo recopilado después en *En torno a la Gnosis I*, Madrid, 1982, pp. 165-189.

que "la Nube divina es la Luz inaccesible en que se dice que Dios habita" (*Carta V*, 1073A). Sin embargo, aunque este "*se dice*" parece indicar que Dionisio habla "de oídas" y no por experiencia propia, también es cierto que tales giros del lenguaje escrito podían deberse a los usos literarios que había de seguir el monje conforme a la modestia cristiana. Por tanto, esto sería una prueba más, junto a la de su anonimato, de la humildad del monje sirio.

I.- LA INEFABILIDAD DEL CONOCIMIENTO DE DIOS

Afirma el Areopagita que siendo Dios absolutamente trascendente, al estar por encima no sólo de los seres, sino también del mismo Ser, que es la primera de las participaciones de Dios, se sigue de ello que la esencia divina *es inaccesible tanto a los sentidos como a las especulaciones racionales;* "Quizás alguien diga que Dios ha aparecido sin intermediarios a algunos santos[470]. Debe saber que las Santas Escrituras afirman claramente que a Dios nadie le vio jamás[471] y nunca verá nadie lo más recóndito de la Deidad" (*De Caelest. Hier.* 180C). Siguiendo la estela plotiniana, Dionisio afirma rotundamente que «Dios ni se puede decir ni se puede pensar». Por eso mismo que el lenguaje es inútil para intentar una aproximación a Dios, toda tentativa de acercamiento a Su naturaleza es radicalmente un Misterio. Esto ya ha sido señalado por algunos estudiosos del Areopagita, como Vanneste, que define el estilo de Dionisio de laborioso y esotérico, tomado de los antiguos Misterios[472]. Y aunque esto pueda constituir un obstáculo para la comprensión exacta de la doctrina

[470] San Agustín dice que a Moisés y a San Pablo les fue concedido ver a Dios en forma excepcional por "arrobamiento" (*Gen. ad litt*. 12,26-27). Para el Aroepagita es "normal" llegar a la experiencia de Dios, "oculto en la tiniebla más que luminosa del silencio". Pero esta visión seguirá siendo, por definición, una "novisión".

[471] Jn 1, 18; Ex 33, 30-23; 1 Tim 6, 16: 1 Jn 4, 12.

[472] J. Vanneste, S. J., *Le Mystère de Dieu*, Paris, 1959 y "La théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite", *Studia Patristica* 5,3 (1962) 401-415. También puede consultarse R. Rocques, *L´Univers Dionysien*, París, Aubier, 1954; Y de Andia, "*Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo Dionisio Areopagita*", en *Anuario Filosófico* XXXIII, (2 vols.), Pamplona, Universidad de Navarra, 2000 y J. Rico Pavés, *Semejanza a Dios y divinización en el Corpus dionysiacum: platonismo y cristianismo en Dionisio el Areopagita*, Toledo, 2001.

de Dionisio, bien es verdad que ello procede de la misma inefabilidad de la Naturaleza Divina, en cuanto que está situada más allá de toda afirmación y de toda negación. Pero este obstáculo es, a la vez, la primera clave del misterio, porque determina la actitud que ha de adoptar el sujeto místico. El místico ha de liberarse de toda ligadura, de toda operación de los sentidos y de la inteligencia hasta abolir, aunque sea momentaneamente, la dualidad entre sujeto y objeto: «Dios ha colocado la oscuridad como un recinto en torno a sí» (*Mt* I, 2), pero, aunque sea imposible "conocer" a Dios mediante conceptos, El ha querido revelarse a los hombres a través de una multitud de nombres (*Div. Nom.* 596) que aparecen en las Sagradas Escrituras. Esto proporciona a Dionisio un método racional de conocimiento de Dios que eliminando todo rastro de antropomorfismo, purifica el entendimiento y lo dispone hacia una forma de conocimiento superior, que denomina angélico, muy aproximado al que Dios tiene de sí mismo.

Por tanto, para quienes anhelan elevarse más (*Myst. Theol.* 1000) o tener un conocimiento más puro de Dios, Dionisio propone un doble método, positivo y negativo, de resonancias platónicas que analiza los nombres divinos.

La vía racional *afirmativa* consiste en atribuir (afirmar) a Dios todos los atributos o cualidades positivas como santidad, sabiduría, benevolencia, luz, vida, verdad, potencia, justicia, redención, salvación, etc: "Se emplean muchos nombres refiriéndose a Dios, diciendo: Yo soy el que soy[473], vida[474], luz[475], Dios[476], Verdad[477]… Permanece siempre idéntico a sí mismo[478], a la vez que está dentro, sobre y alrededor del universo[479], por encima de los cielos[480], Sobresencia, Sol[481], Estrella[482], Fuego[483],

[473] Ex 3,14; Ap 1, 4.8.
[474] Jn 11, 25; 14, 6 y 1, 4; 5, 26.
[475] Jn 8, 12 y 1, 4-9; 9, 5; 1 Jn 1, 5.
[476] Gén 28, 13; Ex 3, 6.15; Is 40, 28.
[477] Jn 14, 6.
[478] Sal 102, 27.
[479] Jn 1, 10.
[480] Sal 113, 4.
[481] Mal 4, 2.
[482] 2 Pe 1, 19; Ap 22, 16.
[483] Ex 3, 2.

Agua[484], Viento[485], Rocío[486], Nube[487], Piedra angular[488], El es todo y no es ninguna cosa[489]" (*Div. Nom.* 596B). Y así podriamos seguir *ad nauseam* hasta que la mente se rinda y acepte su incapacidad. Solo entonces puede deja de jugar con los conceptos y concluir que Dios es Sin Nombre, *Sine Nomine*; "¿No es realmente admirable este nombre que está sobre todo nombre?[490] Por eso es el Sin Nombre" (*Div. Nom.* 593A). "Sin Nombre" solo puede ser comprehendido sin-pensamiento, sin-sentidos corporales... Y de igual manera que se comprende que la Divinidad no se agota ni puede constreñirse en adjetivos, lo mismo sucede de los nombres precedidos del prefijo *archi* que pertenecen a la teología positiva o afirmativa.

Por tanto, si queremos llegar a un conocimiento más profundo de Dios, hay que negar esos mismos nombres (*teología negativa*) toda vez que, aunque nos sirvan para elevarnos racionalmente hacia El, en rigor ninguno de ellos expresa realmente su esencia. Por eso, existe otra forma o *vía negativa* de conocer a Dios en la medida en que cualquier idea que se predique de El, será inadecuada para describirle. Los nombres o atributos de Dios que comienzan por *hiper* y los precedidos de una ά pertenecen a esta telogía negativa que trata igualmente de expresar su inefabilidad. "¿Cómo, pues, podemos hablar de los nombre de Dios? ¿Cómo puede ser esto si el Trascendente sobrepasa todo discurso y todo conocimiento, si su morada no está al alcance de ningún ser ni entendimiento? ¿Cómo nos atreveremos a intentarlo si la Deidad está más allá de todo ser, es inefable, ningún nombre la puede definir?" (*Div. Nom.* 593A).

No obstante, para el Areopagita hay un medio de resolver, sublimar o trascender tanto la *teo-logía* (conocimiento de Dios)

[484] Jn 7, 38.
[485] Jn 3, 5.8.
[486] Is 18, 4; Os 14, 5.
[487] Ex 13, 2; 24, 16; 33, 9; Job 36, 27; Is 4, 5; 1 Cor 10,1.
[488] Sal 118, 22; Mt 21, 42; Mc 12, 10; Hech 4, 11.
[489] Frase que Eckhart se complace en repetir. Y una de la lista por la que fue condenado en Avignon el 1329: "omnes creatrurae sunt unum purum hihil: non dico quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint purum nihil".
[490] Flp 2, 9.

negativa (*apofasis*) como la positiva (*catafasis*). Se trata de la *Teología superlativa* por la que se predica de Dios que no es ser, sino supraser; no es vida, sino supravida; no es bondad, sino suprabondad, y así sucesivamente. En rigor, no se trata de un método racional o especulativo sino, al contrario, una manera de asumir la incapacidad de la mente para acceder a formas de conocimiento supraindividual. Así, una vez rendida la mente y resignados los sentidos, el hombre encuentra la predisposición espiritual más adecuada para centrar su atención.

¿En que consiste esta vía o teología superlativa (suprarracional) que, en su búsqueda de la Divinidad, aspira a llegar más allá de los atributos divinos?

II.- ¿COMO LLEGAR AL CONOCIMIENTO SUPRARRACIONAL?

De entrada, Dionisio no entiende a Dios como un Ser alejado y totalmente inaccesible al hombre, sino, por el contrario, lo concibe como un Ser inmediato y presente en él; "Nos preguntamos ahora cómo nosotros podemos conocer a Dios, ya que El no es percibido por los sentidos ni por la inteligencia ni es nada de las cosas que son. Con más propiedad diríamos que no conocemos a Dios por su naturaleza, puesto que ésta es cognoscible y supera toda razón e inteligencia. Pero le conocemos por el orden de todas las cosas, en cuanto está dispuesto por El mismo" (*Div. Nom.* 869C).

Retomando la antigua metáfora del platonismo y desarrollada por Plotino segun la cual *todo ser, en cuanto ser, es luz*, Dionisio afirmará que esa luz[491] de Dios está presente en todos y cada uno de los seres (*Div. Nom*. 820), lo que implica que todo individuo, aun con las limitaciones y condicionamientos derivados de sus circunstancias personales, tiene la posibilidad de conectar o acceder a esa esencia Divina.

[491] La metáfora del espíritu como luz se prolongará en Escoto Eriúgena, Roberto Groseteste, san Buenaventura, etc.

El principio o motor de este proceso de búsqueda de Dios que insta al hombre a salir de sí mismo como individuo, desapegarse de sus pensamientos, de la información que procede de sus organos sensoriales, del resultado de sus obras... y olvidarlo todo, es el amor de conocer a Dios (*Div. Nom*. 869; *Myst. Theol*. 1034). El amor es la fuerza que lleva al hombre al éxtasis, a salir de su reducto psíquico-mental y de su forma corporal para acceder a un estado supraindividual que es descrito por san Pablo al afirmar que solo entonces "Vivo, pero ya no soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mí" (Gál., II, 20). Con esta cita, el Areopagita explica el éxtasis místico de quien "Habla como alguien que ame de verdad, alguien fuera de sí, alguien que ya no vive la propia vida, sino la vida del amado" (*Div. Nom.* 712A). Para ello, insiste en que "Tenemos que salir completamente de nosotros mismos y ser del todo para Dios, pues mucho mejor es ser de El que de nosotros. Sólo en cuanto estamos unidos a El nos vendrán en abundancia los dones divinos" (*Div. Nom.* 868B).

Pero ese salto no puede darse ni por mera curiosidad, ni por afan de conocimiento, ni, en suma, por deseo de experimentar. Tal salto, en cuanto que implica una cesión (momentanea) del control sensorial y, por tanto, un rendición del yo, solo puede darse por amor; "Enamorarse de Dios lleva al éxtasis, pues quienes así aman están en el amado más que en sí mismos. Por eso el gran Pablo, arrebatado por su encendido amor a Dios y preso de poder extático dijo estas palabras inspiradas: Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí"[492] (*Div. Nom.* 712A).

En suma, hay dos formas de conocimiento. Primeramente hay un conocimiento ordinario sujeto-objeto basado en la recta razón, el lenguaje, las formas, etc., que es imprescindible para valerse en el mundo. Hay un conocimiento ordinario o meramente humano que "por la fragmentaria y variada naturaleza de sus múltiples operaciones se hallan en nivel inferior a las inteligencias unidas" (*Div. Nom.* 868C) porque se basa en la división o

[492] Gál 2, 20.

dualidad del sujeto que conoce y la pluralidad de objetos que son conocidos[493].

Pero tambien hay también un conocimiento sutil que no necesita de conceptos ni de la actividad de los sentidos y que es accesible solo a los "enamorados"de Dios; "Es necesario saber según la recta razón que nosotros usamos los elementos, las sílabas y las palabras, los escritos y los discursos por causa de los sentidos, pero cuando nuestra alma se mueve por sus energías espirituales hacia cosas espirituales, los sentidos devienen superfluos junto con las cosas sensibles". Ciertamente, el conocimiento ordinario o discursivo es importante porque nos ayuda a reflexionar sobre el sentido más espiritual de las Sagradas Escrituras, o a descifrar el correcto sentido de las alegorías y demás símbolos. Pero tal conocimiento racional o discursivo es insuficiente para acceder a Dios porque se basa en los sentidos. En última instancia, tanto la vía negativa como la positiva de discurrir acerca de los Nombres o atributos de Dios, resulta insuficiente: "toda palabra, concepto, signo, pensamiento, resultan inadecuados para expresar lo desconocido de la supraesencia, por estar muy encima de todo ser". La consecuencia de ello es, insiste Dionisio, que "A Dios no llegamos más que por el abandono de toda operación intelectual" (*De Myst. Theol.* 1024).

Por eso, además del conocimiento de Dios fruto de un proceso de especulación filosófica y teológica, existe otra forma superior de conocimiento de Dios, el *conocimiento contemplativo* que

[493] Con base en 1 Cor 8, 7; Mt 13, 11; Lc 8,10; "Dos son las razones para representar con imágenes lo que no tiene figura, y dar cuerpo a lo incorpóreo. Ante todo, porque somos incapaces de elevarnos directamente a la contemplación mental. Necesitamos algo que nos sea connatural, metáforas sugerentes de las maravillas que escapan a nuestro conocimiento. En segundo lugar, es muy conveniente que para el vulgo permanezcan veladas con enigmas sagrados las verdades que contienen acerca de las inteligencias celestes. No todos son santos y la Sagrada Escritura advierte que no conviene a todos conocer estas cosas (*De Caelest. Hier.* 140B). El "secreto", las "verdades veladas", forman parte del método de la Escuela de Alejandría. Así, Filón dirá que no se han de divulgar entre "los que no tienen la cabeza ungida" (*Prov*. II 40). Por eso Orígenes recomendaba a los sacerdotes "no hablar al descubierto de los misterios de la Sabiduría" (*Homilia* IV 3) y de modo semejante Gregorio de Nisa (*Vita Moysis* 2,161) a imitación de Jesucristo que hablaba en parábolas, *para que quien ve, vea más, y el que no ve, vea menos* (Mt 13, 13ss).

es un *conocimiento superlativo* en cuanto que trasciende o supera las operaciones de los sentidos y de la mente. Ahora bien, "Cuando decimos que Dios no tiene inteligencia y que no siente, queremos decir que Dios trasciende inteligencias y sentidos" (*Div. Nom.* 868C) ¿En que consiste esa modalidad de "conocimiento" superior que trasciende las inteligencias y los sentidos? Dionisio intenta una primera aproximación al afirmar que "Las mentes angélicas no obtienen todos los conocimientos divinos fragmentariamente por sensaciones o raciocinando, ni están sujetas a percepciones o razonamientos. Libres del peso de la materia y multiplicidad, piensan pensamientos de señorío. Purificadas de toda materia y pluralidad, captan por intuición en un solo acto los inteligibles divinos de la Sabiduría divina[494]" (*Div. Nom.* 868C).

Esa otra modalidad de conocimiento superior en el que desaparece la dualidad sujeto-objeto, acontece cuando el sujeto se concentra en un solo objeto. Esa modalidad es, precisamente, la que poseen los ángeles; "cuando desde la variedad se concentran en un solo objeto, entonces se acercan a las inteligencias angélicas" (*Div. Nom.* 868C). Ahora bien, solo hay un caso en que el sujeto queda identificado o concentrado en un objeto. Esto acontece cuando el sujeto hace de Dios o de sí mismo, el objeto de su atención o concentración. Solo así, el sujeto es objeto o, por mejor decir, desaparece la dualidad sujeto-objeto. El sujeto se disuelve en el "objeto" Dios o se convierte en su propio objeto de conocimiento (sí mismo). Esto es lo que el Areopagita llama conocimiento superior o eminente; "Por consiguiente, la inteligencia divina lo comprende todo por medio de cierto conocimiento eminente. Conoce todas las cosas internamente desde su mismo principio; por decirlo así, antes de que comenzasen a existir. Creo que es esto lo que significa la Escritura cuando dice: -Dios eterno… ves las cosas todas antes que sucedan-[495]. La Mente divina no conoce las cosas a partir de las cosas mismas. Las conoce a partir de ella misma y en ella misma, por ser causa de todo. Por consiguiente, Dios no tiene un conocimiento propio para sí y otro común para conocer todas las cosas. Así es como Dios conoce

[494] Dan 13, 42.
[495] Dan 13, 42.

todas las cosas, no porque le venga el conocimiento a partir de ellas, sino conociéndolas en sí mismo" (*Div. Nom.* 869A). En definitiva, "Dios no puede ser entendido ni encerrado en palabras, ni cabe en la definición de un nombre. El es todo en todas las cosas y nada entre las cosas. Pero la manera más digna de conocer a Dios se alcanza no sabiendo, por la unión que sobrepasa todo entender. Cuando la inteligencia, apartándose de todas las cosas y olvidándose incluso de sí misma, se une a los rayos que brillan de lo alto, quedando iluminada en aquel imperceptible abismo de la Sabiduría" (*Div. Nom.* 872A). Por supuesto que tal *vía contemplativa* requiere de un cierto trabajo previo o esfuerzo de purificación de los sentidos y de discriminación de la mente, a través de la meditación y la reflexión. En esa labor incesante de discriminación, el aspirante ha de distinguir lo que es real de lo que es vana ilusión de modo que "A la hora de intentar la práctica de la contemplación mística, has de dejar atrás los sentidos y las operaciones del intelecto, todo lo que los sentidos y el intelecto pueden percibir, las cosas que son y las que no son, y has de adentrarte hacia el no-saber y, en lo posible, hacia la unión con aquel que está por encima de todas las cosas y de todo conocimiento" (*De Myst. Theol*. 999). Como Dios está por encima de todo conocimiento relativo, el sujeto místico que aspira a un conocimiento inmediato o directo, debe suspender todas las operaciones de los sentidos y de la inteligencia. A esta *anergêsia* (*De Myst. Theol* 1001A), acompaña el cierre de la boca, *aphthégxia*, es decir, no solo el silencio verbal sino también el silencio o vacío de los pensamientos; el cierre de los ojos, *ablepsia* (*De Myst. Theol.* 1925A) al igual que hizo Moisés, símbolo del alma contemplativa «al penetrar en la Nube verdaderamente mística del desconocimiento, de acuerdo con lo cual cierra los ojos (*apomyei*) a todas las aprehensiones del conocimiento»... En suma, Moisés «se libera del espectáculo y de los espectadores» (*tôn horômenôn kai tôn horôntôn*) como paso previo para acceder al «rayo de la Tiniebla» (*De Myst. Theol.* 997B-1000A, y 1001A).

Conforme menos intervienen los pensamientos, la meditación resulta más pura y concentrada, hasta llegar a un estado de silencio mental que el Areopagita califica de un *no pensar en nada*; "Cuanto más alto volamos, menos palabras necesitamos, porque

lo inteligible se presenta cada vez más simplificado… Por tanto nos quedamos en perfecto silencio y sin pensar en nada" (*De Myst. Theol.* 1033). Y ese silencio mental es la base sobre la que se abre el camino o se construye la escala de la contemplación. Ese silencio, fruto del desapego a los pensamientos, es lo que más agrada a Dios porque a su través puede manifestarse como Él quiere, libre de obstáculos que tiñan, enrarezcan o interfieran su presencia. Cuando las facultades del contemplativo están vacías de todo conocimiento humano, cuando la mente humana se ha *vaciado* de sí misma, de las criaturas y demás objetos, prospera el *silencio místico* necesario para que Dios pueda derramar su luz. En suma, el silencio mental es condición previa y necesaria para la asequibilidad divina (*Div. Nom.* 696B; 724B; 949A). Cuando ese trabajo interior es lo que debe, a los "enamorados", Dios "les concede primero un mediano resplandor; luego, cuando los ojos se han acomodado a la luz y la apetecen más, les va dando con mayor intensidad, *porque amaron mucho*[496]. Después no cesa de estimularlos a avanzar a medida que ellos se esfuerzan por elevar su mirada a las alturas" (*Div. Nom.* 701A). Alcanzar la paz o silencio mental cerrando las puertas de los sentidos y abandonando momentáneamente las operaciones intelectuales implica de una u otra forma, un abandono de sí mismo, es decir, la renuncia a aquella parte de nuestro ser que disfruta con los placeres de los sentidos. Solo así, "por el libre, absoluto y puro apartamiento de ti mismo y de todas las cosas, arrojándolo todo y del todo, serás elevado espiritualmente hasta el divino Rayo de tinieblas de la divina Surpaesencia" (*De Myst. Theol.* 1001A).

III.- LAS TRES ETAPAS DEL MEDITADOR

Dionisio Areopagita compara las etapas de la vía mística con la ascensión de Moisés por el monte Sinaí hasta llegar a la visión de la zarza ardiente y la revelación de Dios ¿Qué significa que Dios mandara descalzarse a Moisés? Dejar atrás el calzado simboliza la necesidad de desprenderse de los sentidos y del pensamiento (la mente y el cuerpo) porque en presencia de Dios todo

[496] Lc 7, 47.

sobra. Libre de las vestiduras corporales y mentales, el espíritu, concentrado sobre sí mismo, se encamina, como Moisés, hacía la nada; "Moisés se adentra en la tiniebla auténticamente mística del desconocimiento… desposeído de sí mismo y sin ser poseído por nadie, pertenece totalmente a quien existe más allá de todo. Entonces, habiendo cesado todo conocimiento, por un modo mejor se une al completamente incognoscible, ya que, no conociendo nada, conoce más que el pensamiento" (*Caelest. Hier*. 121 y 140; *Myst. Theol*. 1048). Como se ha dicho, para Dionisio Areopagita, ni las vías afirmativa o negativa sirven para conocer al *Ser* en sí mismo porque solo tienen un carácter preparatorio. Sin embargo, hay un medio para que el *Ser* se revele en el alma; la vía de la *oración contemplativa.* Anticipándose a lo que serán las tres vías clásicas (purgativa, iluminativa y unitiva), el Areopagita explica que la oración o meditación contemplativa tiene tres grados[497] que se corresponden con el proceso ascendente de desapego de los sentidos. Vanneste[498] ya afirmaba que la obra dionisiana explica los tres grados o etapas del camino del alma hacia Dios: una primera etapa lógica de negaciones sucesivas que constituye la *aphairesis*; una segunda etapa que es el término o límite del primero, la *agnosía*; y, por último, el fin en el que culmina la Vía, que es la unión con Dios o *enosis*.

El primer grado tiene como objetivo la *purificación sensorial* a través del ascetismo. Se trata de una pedagogía sobre el cuerpo y la mente a fin de aprender a controlar y desprenderse de una manera natural de la actividad de los sentidos y de la mente hasta que quede purificada y sumergida en una oscuridad luminosa y silenciosa (*Myst. Theol*. 1033). "Por donde me parece haber comprendido bien que la benéfica causa de todo... se expresa sin discursos, no teniendo ella misma ni discurso ni pensamiento, porque ella es esencialmente superior a todos los demás seres y porque se manifiesta en su verdad y sin velos solamente a aque-

[497] Para Dionisio, a cada una de estas tres etapas del progreso espiritual se corresponde tres movimientos sucesivos del alma, circular, recto y oblicuo o helicoidal que, a su vez, identifica con los tres escalones de la jerarquía eclesiástica; catecúmenos (purificados), fieles que han recibido la iluminación (iluminados), y monjes, que han llegado a la perfección (perfectos).

[498] J. Vanneste, S. J. "La théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite", *Studia Patristica* 5,3 (1962), pp. 401-415.

llos que atraviesan el mundo material e inteligible y franquean las alturas de la más sublime santidad; y, dejando de lado en adelante toda luz, todo acento misterioso, toda palabra que viene del cielo, se sumergen en las tinieblas, en que, como dice la Escritura, habita el que reina sobre el universo" (*Myst. Theol.* 1000-1001). En suma, con esta purificación de los sentidos se accede al *silencio místico* (*Myst. Theol*. 997).

El segundo grado se define como una *iluminación*, porque el espíritu entra en comunicación con los estados superiores del Ser (que Dionisio denomina angélicos). En esta etapa, el asceta contemplativo ha de precaverse contra ciertos fenómenos que suelen acompañar a las prácticas meditativas pero que han de ser rechazadas y orilladas si se quiere profundizar correctamente en la vía. Así, por ejemplo, en *De Myst. Theol* 1000C el Areopagita previene expresamente contra las luces divinas y demás fenómenos luminosos, relámpagos, montañas incendiadas, llamas, sonidos, estrépito de trompetas, etc., que pueden aparecer al místico como sucedió a Moisés[499] cuando se dirigía hacia la zarza ardiente (*Éxodo* 19, 13, 16 y 19; 20, 18). Tales fenómenos, en rigor, no constituyen la verdadera experiencia mística. Son más bien obstáculos, pruebas o, a lo más, síntomas del creciente abandono del mundo profano y del asentamiento paulatino en el mundo espiritual.

Finalmente, el tercer grado es el de la *perfección*, también calificada como *verdadera contemplación*, *unión* con Dios, divinización, *santificación*, etc. porque el espíritu sale de su oscuridad y se une plenamente a Dios por amor (*Eccles. Hier*. 392). "En-

[499] "Y fue ordenado al divino Moisés que ante todo se purificara, y se separara así de los profanos. Y, acabada la purificación, oyó diversos sonidos de trompetas, y vió diversos fuegos que se desplegaban en puros e innumerables rayos. Y, finalmente, dejando la muchedumbre, subió hasta la cumbre de la montaña santa en compañía de algunos sacerdotes escogidos. Sin embargo, con esto no gozó todavía de la familiaridad con Dios. Solamente contempló, no la divinidad, que es invisible, sino el lugar en que ella aparece. Esto quiere hacer entender, a mi juicio, que las cosas más divinas y elevadas que nos es concedido ver y conocer son, en alguna manera, la expresión simbólica de lo que encierra la soberana naturaleza de Dios, pero esta expresión sólo nos revela la presencia de aquel que excede todo pensamiento y que habita más allá de las alturas de la morada celestial" (*Myst. Theol*. 1000-1001).

tonces, cuando libre el espíritu, y despojado de todo cuanto ve y es visto, penetra (Moisés) en las misteriosas Tinieblas de no-saber. Allí, renunciado todo lo que pueda la mente concebir, abismado totalmente en lo que no percibe ni comprende, se abandona por completo en aquel que está más allá de todo ser. Allí, sin pertenecerse a sí mismo ni a nadie, renunciando a todo conocimiento, queda unido por lo más noble de su ser con Aquel que es totalmente incognoscible. Por lo mismo que nada conoce, entiende sobre toda inteligencia" (*Myst. Theol*. 1001A). Es un estado "fruto de la íntima unión con una luz sublime, que irradia sobre el alma y la hace capaz de sumergirse en las profundidades insondables de la divina sabiduría" (*Myst. Theol*. 1033). "*Uno* es su nombre. Esto significa que Dios, por su unidad supraesencial, es el Único en donde están todas las cosas. Nada hay en el mundo que no participe de aquel Uno. Sin el uno no habría multitud, pero sin la multitud no habría uno" (*Myst. Theol*. 912D).

IV.- LA TINIEBLA MÍSTICA

Se han ofrecido diversas explicaciones para definir la Tiniebla mística de Dionisio Areopagita[500]. Y esa misma diversidad de interpretaciones demuestra, en el fondo, el desconocimiento, por no decir incomprensión, que algunos estudiosos modernos tienen del fenómeno metafísico en general y de la obra del Areopagita en particular; por ejemplo, cuando se afirma que la Tiniebla que menciona el Areopagita representa únicamente la limitación mental o intelectual del ser humano para experimentar lo sagrado.

¿A qué se refiere entonces el desconocido monje sirio cuando menciona la Tiniebla mística? De entrada, hay una Tiniebla en donde Dios habita o, incluso, que es Dios mismo, en la medida

[500] Sobre las diversas interpretaciones dadas a la Tiniebla dionisiana han escrito B. Cordier en las *adnotationes* de su edición, P. G., 3, 1002-1007; P. Porrat, "*La spiritualité chrétienne*, tomo I, París, 1921, p. 351; Gabriel Horn, Amour et extase d´après Denys l´Aréopagite", en *Revue d´Ascétique et de Mystique*, 6 (1925), pp. 278-289; G. Horn, "Le "miroir" et la *nuée*, deux maniéres de voir Dieu d´après s. Gregoire de Nysse", *Revue d´Ascétique et de Mystique*, 8 (1927), pp. 113-131.

en que está por encima de toda realidad abarcable (Salmo 18, 12). En el Salmo 18, 11 se explica que Dios "ha colocado la Oscuridad como un recinto en torno a Sí… en la Nube" donde solo penetran los que en verdad le aman. Ello es adaptado por Dionisio para afirmar que "la Divina Oscuridad es la luz inaccesible en que Dios habita". Por tanto, la Divina Oscuridad es una zona liminal por la que la Divinidad indica al hombre cómo se puede y cómo no se puede atravesar la Nube. Y al contrario de lo que podría suponerse, tal Nube no constituye una barrera opaca o infranqueable que oculte a Dios. Por el contrario, es un lugar, morada o estado que enseña la correcta disposición que ha de adoptar quien anhela conocer a su Creador. En suma, la Nube puede ser atravesada, pero solo cuando se tienen las debidas cualificaciones de desapropio de los sentidos y pensamientos.

Por otra parte, invocando el Salmo 20, 21, el Areopagita explica que Dios escapa a toda visión, es *atetaos* (*Myst. Theol.* 1000), de modo que la Nube y la Oscuridad vendrían a simbolizar la imposibilidad de conocer a Dios como un objeto más entre otros porque Dios ni es un objeto ni es, en rigor, objetivable. Por eso mismo, siendo Dios la Luz o superior a la Luz, ante el hombre parece ser como una Oscuridad o Tiniebla. Pero entiéndase bien que aquí no se está describiendo un estado humano meramente intelectual derivado de la forma de conocimiento ordinario a través de la relación usual de un sujeto que conoce mediante la aprehensión de objetos. Dionisio se está refiriendo a otra forma superior de conocimiento que trasciende, porque unifica, la relación sujeto-objeto.

¿Cómo denominar a una forma de conocimiento directo e inmediato en la que el sujeto conocedor trata de conocer un objeto que es en sí mismo inconcebible e inaprensible? Es más, ¿cómo conocer a Dios sin convertirlo en un objeto? Por tanto, ¿cómo denominar a esa forma de conocimiento que supera o unifica la relación sujeto-objeto? ¿Cómo describir una forma de conocimiento en la que el sujeto se conoce a sí mismo sin que ello implique que el sujeto se convierta en objeto de su propio conocimiento? ¿Cómo definir, en suma, una forma de conocimiento en la que el supuesto sujeto que conoce ha desaparecido momentá-

neamente? A esa forma de conocimiento tal singular y paradójica, Dionisio Areopagita lo denomina "*desconocimiento*", un "*no saber*", *agnôsia* (*Myst. Theol.* 1001A, *Carta* I, 1065A). Pero esta *agnôsia* no es mera privación de conocimientos o una simple ignorancia, sino una *ignorantia docta*[501] o *luminosa* porque gracias a ella se «es digno de conocer y ver a Dios por el hecho mismo de que no se le ve ni se le conoce» (*Carta* V, 1073A). Así, purificada por esta humilde *agnôsia*, aquella *parte* más espiritual del hombre se sitúa en un plano de igualdad con el Ser y recibe entonces la Luz. Y aunque esta *nube del desconocimiento* representa la cima de la negación total, paradójicamente, solo allí, "conocemos sin velos", *aperikalyptôs* (*Myst. Theol.* 1000C). Así, la *agnosía*, el no-saber, se convierte en un verdadero saber. No se trata de una gran paradoja basada en la irracionabilidad del conocimiento místico; se trata del acceso a otro estado o grado de existencia en el que *no se sabe nada* porque se ha transcendido el conocimiento ordinario. Se trata de un estado anterior o por encima del conocimiento ordinario.

De esta manera, ya queda claro que la vía apofática no es solo una operación intelectual, sino que se trata de una purificación progresiva hacia la unión que se da en la *agnosía*: «Y si alguien viendo a Dios comprende aquello que ve no es Él mismo al que ve […] Y esta perfectísima ignorancia constituye la ciencia de Aquél que está más allá de todas las cosas que caen bajo el conocimiento» (*Carta* I). Por lo tanto, tiniebla y oscuridad definen un estado privativo de las inclinaciones humanas que mediatizan o interfieren en el conocimiento. La *agnosía* consiste en un conocimiento inmediato o directo; un conocer sin sujeto que conozca. Por tanto, en un tal estado, el contemplativo ni sabe que está contemplando, ni sabe que tiene luz, porque "la verdadera luz no es vista por los que la poseen" (Carta I). No se conoce porque se es. No hay un conocedor individual, pero hay conocimiento suprainvidual. Desde el punto de vista individual o del sujeto, tal conocimiento equivale a Nada, un no-saber. Pero desde el punto de

[501] Como dirían san Buenaventura *Breviloquium*, P. 5, c. 6, y *Commentaire sur les Sentences*, L. II, d. 23, a. 2, o Nicolás de Cusa en su obra *De docta ignorancia*.

vista supraindividual o espiritual, ese des-conocimiento es el Todo. De nuevo se invoca un Salmo (36); "En tu luz vemos la luz", para definir el estado no dual o unitivo del no-conocimiento de Dios en el cual no caben discursos ni reflexiones mentales; "Y si alguien viendo a Dios comprende aquello que ve, entonces no es a Él a quien ve" (Carta I). Por el contrario, cuando se alcanza efectivamente ese grado de Tiniebla en la que Dios habita, el contemplativo desaparece como sujeto y entonces *no sabe que sabe* porque no hay un sujeto a quien remitir el acto de conocer o que reivindique apropiación de conocimiento alguno. Ese conocer *nada desde nada*, que resulta el Todo en Todo, es el estado natural del espíritu cuando se ve libre de ataduras corporales, sensoriales y mentales (equivalente al estado de todo hombre en el Paraiso terrenal). Todo ello sin olvidar que, en última instancia, la esencia divina se encuentra por encima tanto de todo conocimiento y desconocimiento, como de toda luz y de toda oscuridad (*Myst. Theol.* 1048A).

La inefabilidad del conocimiento místico no le impide a Dionisio explicar con precisión sus experiencias extáticas. Mediante la purificación de los sentidos y el control de los pensamientos se alcanzan los primeros frutos de la oración contemplativa; "y así saliendo de ti mismo y abandonando todas las cosas en un impetuoso impulso libre y puro, será elevado hacia los rayos de tinieblas supra-esenciales de la divina oscuridad, después de haber todo abandonado y haberse despojado de todo" (*Myst. Theol.* 1000C). El contemplativo ha de perseverar en esa oscura Tiniebla dado que, como explica el Areopagita, cuanto más ascendemos en la Tiniebla, más cerca estamos de la fuente de la divina Luz. De hecho, es "en lo más oscuro" de la Nube "en lo absolutamente intangible e invisible", en donde acontece la iluminación. Por eso el contemplativo ha de frecuentar esa Tiniebla de los sentidos y de los pensamientos si aspira a ver la luz que ciega, que ahora denomina la *Tiniebla Luminosa*.

Parece haber, por tanto, dos Tinieblas o, más bien, una Tiniebla con dos aspectos; una Tiniebla oscura y una Tiniebla luminosa o rayo de Tinieblas que, si se nos permite la comparación, son un precedente de la noche de los sentidos y de la noche del espíri-

tu de san Juan de la Cruz. En efecto, mediante la Tiniebla o noche de los sentidos, la mente se disciplina y purifica hasta desapegarse de la atracción de los objetos y demás reclamos del mundo; mediante la Tiniebla o noche del espíritu, el contemplativo se olvida incluso de sí mismo, de su propia voluntad y de querer otra cosa que no sea lo que Dios quiere. De esta manera, "Por el constante y absoluto abandono de ti mismo y de todas las cosas, dejando todo y viéndote libre de todo, te abrirás al rayo de la divina oscuridad que supera a todo ser" (*Myst. Theol.* 1000A).

¿Que es el rayo de tinieblas? Sin duda se trata de la iluminación o visión de la luz ya descrita por el platonismo y que el cristianismo calificó de muchas maneras[502]. Claro está que no es, propiamente hablando, una visión con los ojos físicos, pues el propio Dionisio explica que la iluminación libera de la "pesada carga de oscuridad (*tôi pollôi barei tou skotous, Div. Nom.* 700D-701 A) que mantenía cerrados sus párpados". Es decir, la iluminación se produce mientras los ojos están cerrados, siendo la ceguera de *Myst. Theol.* 1001A consecuencia de la voluntaria desconexión de los sentidos. Por tanto, el deslumbramiento del "rayo supra-esencial de la Oscuridad divina" (*Myst. Theol.* 1000A) describe un estado extrasensorial que acontece en lo más íntimo del contemplativo.

A tal conocimiento suprapersonal de Dios no se accede por la lectura y estudio de libros, ni por esfuerzo humano alguno, sino que es un don divino. Podría suponerse que ello requiere de una ascesis preparatoria que, en todo caso, resulta un condición necesaria pero no suficiente para que se produzca el *contacto* con la esencia divina. Hay, por tanto, una contemplación activa que es consecuencia de la voluntad y esfuerzo humanos, pero hay también una contemplación pasiva en cuanto que es un don o gracia de Dios (*Div. Nom*. 648), puesto que «Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman» (1 Cor 2,9;cf. Is 64,4). Con frecuencia Dionisio

[502] Vid. Platón, *República* VII, 518 A, y de *Fedón* 99 E. En la tradición patrística, la *obumbratio* del espíritu fue admitida por Tertuliano (*Ad. Martionem*, IV, 22, *P. L*., 2, 413C, y *De anima* 45, *P. L*., 2, 726B) como síntoma del éxtasis.

define este conocimiento eminente de Dios como "iluminación". Tales metáforas tenían una amplia utilización en el platonismo y en el neoplatonismo, pero también en el cristianismo; «Dios es Luz» (1 *Jn* 1,5) «Dios es Luz y aquellos a quienes Él vuelve dignos de verlo lo ven como luz; lo vemos como luz, porque la luz de su gloria precede a su faz y es imposible que aparezca de otro modo que en la luz; los que no han visto esa luz no han visto a Dios, pues Dios es Luz»[503] «Dios es Luz, una luz infinita e incomprensible»[504]. Para la Iglesia de Oriente la luz no es una mera metáfora, sino que es el aspecto real de la divinidad. «En tu Luz vemos la Luz» (*Sal* 35). También para Dionisio la luz procede de Dios "Porque la luz procede del mismo sumo Bien y es imagen de la Bondad, el Bien es alabado con el nombre de luz […] Es imagen acabada de la Bondad divina en cuanto algo sutilísimo del bien suyo resuena lejos de él, e ilumina a todos los que de él pueden participar y posee una luz más que universal, la cual multiplica con el resplandor de sus rayos en el mundo universo […] La luz atrae también y converge hacia ella misma todas las cosas que son iluminadas y todas las que universalmente son tocadas por sus rayos" (*Div. Nom.* IV,4.). Es esta Luz, que sobrepasa al intelecto y a los sentidos, a modo de un «fuego invisible» o "zarza" en la que Dios se da a conocer. Allí, el cuerpo no es ya un obstáculo para la experiencia mística pues, no en vano, el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. La Gracia es Luz; es "El rayo luminoso de aquellos sacratísimos misterios que ilumina directamente, y en todo su esplendor, a los hombres de Dios, porque éstos se mantienen familiares a la luz" (*EH* IV, III, 2). Y como se trata de un misterio que queda fuera de toda especulación teológica, solo cabe guardar un respetuoso silencio mental.

V.- INFLUENCIA POSTERIOR DE DIONISIO AREOPAGITA Y DEL TEMA DE LA TINIEBLA MÍSTICA

La metáfora de la Tiniebla o Nube que aparece en el *Corpus* areopagítico proviene de *Éxodo* 19, 16 y 20, 21, que describe la

[503] San Simeón Nuevo Teólogo, *Homilía* LXXIX, 2.
[504] San Simeón Nuevo Teólogo, *Discurso Teológico III*.

subida de Moisés al monte Sinaí. También otros pasajes bíblicos recurren a la oscuridad (*II Chr*., VI, 1; *II Sam*., XXII, 12; *Ps*., 17, 10 y 12-13; 96, 2) para representar la nube que envuelve a Dios (*II Sam*., 22, 12; *Job* 22, 14, y 26, 8-9) o que señala su presencia (*Éx*., 40, 34-38; *Números*, 9, 15-23, y 14, 14; *Deut*., 1, 33, y 31, 15; *Nehem*., 9, 12 y 19; *Ps*., 77, 14, o incluso: *Levit*., 16, 2; *I Reyes*, 8, 10-11; *Ezech*., 10, 3-4). Bien es verdad que tal tema también aparece en Plotino (*Enéada* V 3,13), Proclo y otros neoplatónicos.

La imagen de Moisés atravesando la Nube había sido utilizada antes por Filón de Alejandría para simbolizar la «informe, invisible e incorpórea» naturaleza de Dios (*Vit. Mos*., I, 28; *De Mutat. nomin*., 2) que solo puede ser atravesada por los iniciados en los «más santos misterios» (*De gigant*., 12). También la empleará Gregorio de Nyssa (*De virgin*., *P. G*., 46, 413C; *in Hexaem*., *P. G*., 44, 65B-C), sobre todo, en el tratado titulado «Vida de Moisés» para simbolizar el abandono progresivo de los objetos sensibles e inteligibles; «Habiendo abandonado lo sensible, me vi rodeado por la Noche divina, buscando a Aquel que se oculta en la Tiniebla. Fue entonces cuando me encontré en posesión del objeto de mi deseo. Pero este Amado escapaba a todo intento de captura de mis razonamientos» (892D-893A). Tras perseverar en la Tiniebla, se alcanza la visión del Inafable. Pero, aun así, en esta vida la visión no es completa. Por eso se dice en el Éxodo que Dios rehusa mostrar su rostro y se limita a enseñar solo su espalda, porque el ser creado no puede conocer a Dios sino a través de sus manifestaciones posteriores.

En todo caso, durante la Edad Media, la obra de Dionisio Areopagita alcanzó un alto prestigio al ser objeto de notables comentarios por parte de san Máximo Confesor (PL 91, 1031-1060) que puede considerarse su principal difusor. Máximo (582-662) nació en Constantinopla de familia noble, y siendo funcionario imperial, se retiró a un monasterio hacia los 30 años. Después viajó por Alejandría, Cartago y Roma. Su pensamiento, de fondo neoplatónico, se remonta a Orígenes, a través de Evagrio Póntico. También le cita profusamente san Juan Damasceno, san

Teodoro Estudita, Gregorio Palamas, Miguel Psellos, Jorge Pachymeres, etc.

En Occidente fueron muy apreciados por san Gregorio Magno y Juan Escoto Eriúgena. San Buenaventura explicaba que «se llama tiniebla porque el intelecto no ve; ¡pero sin embargo el alma está sumamente iluminada!». Especial influencia tuvo en el Libro de «Los veinticuatro filósofos» (siglo XIII). Allí se afirma que "Dios es la tiniebla que permanece en el alma después de toda luz" y «Dios es aquel a quien la mente conoce sólo en la ignorancia»[505]. Pero sobre todo en *La nube del no-saber*, cuyo autor anónimo se muestra directamente dependiente de Dionisio: «quien lea el libro de Dionisio verá confirmado en él todo lo que he venido tratando de enseñar en este libro, desde el principio hasta el final». Hugo de San Víctor (1095-1141) escribió uno de los comentarios capitales sobre la *Jerarquía celeste*; el *Corpus dionysiacum parisiensis*, que fue durante los siglo XIII y XIV la base del pensamiento neoplatónico occidental. También Ricardo de San Víctor (muerto en el 1176) discípulo de Hugo se inspira en la *agnosia* de Dionisio para explicar el éxtasis, rapto o *alienatio mentis*». También San Alberto Magno (1206-1280), que cita a Dionisio 1.200 veces, comenzó el estudio de la *Jerarquía celeste* y de la *Jerarquía eclesiástica* en París en torno a 1246 en la creencia de que Dionisio fue discípulo de Pablo y, sobre todo, porque lo consideraba un auténtico inspirado.

Por su parte, Santo Tomás de Aquino (1221-1274) aprendió en París hasta el año 1248 los comentarios a la *Jerarquía celeste* y a la *Jerarquía eclesiástica*. Es el único autor del que santo Tomás hace públicamente profesión de seguir su enseñanza y le cita explicitamente más de 1.700 veces. También la mística franciscana Ángela de Foligno (1248-1309) conoce y usa el lenguaje de Areopagita[506]. Igualmente, Dante (1265-1321) en el afirma que

[505] Anónimo, *El libro de los veinticuatro filósofos*, Madrid, 2000.

[506] "Una vez el alma fue arrobada y yo veía a Dios con tal claridad, belleza y plenitud como jamás antes lo había visto. Allí yo no veía al amor. Perdí entonces el amor que yo llevaba y me hice no amor. Después de esto le vi en una tiniebla. En tiniebla precisamente porque él es mucho más grande de cuanto podemos imaginar ni pensar. No alcanza ni se aproxima a esto cuanto se pueda pensar y comprender. Entonces le fue dada al alma fe muy cierta, esperanza muy segura y

«Donde se ha de saber que en cierto modo estas cosas deslumbran nuestro intelecto, en cuanto ciertas cosas afirman ser lo que nuestro intelecto no puede mirar, a saber Dios, la eternidad y la primera materia… Y aun aquello que son no podemos entender sino negando cosas y así se puede llegar a su conocimiento y no de otra manera» (*Convivium* (III, 15). Y en el mismo sentido inspiró a Pedro Olivi, Tomás Gallus de Verceli, Eckhart, Tauler y Ruysbroeck. De hecho, Dionisio de Rijkel, el Cartujano (1402-1471) afirmó que «Juan [Ruysbroeck] puede ser llamado, por su excelentísima sabiduría, el *alter Dyonisius*».

El franciscano flamenco Hendrick Herp (1420-1477) reproduce casi literalmente varias veces párrafos suyos en *Directorio de contemplativos*[507]. Sería ocioso citar la lista de autores que se entroncan en la escuela del areopagita, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, san Francisco de Sales, Fenelón... De la mística española cabe destacar a Pedro Hispano, Francisco de Osuna, santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz, Miguel de Molinos...

---

firme, seguridad continua de Dios que me quitó todo temor. En aquel bien que brilla en la tiniebla me concentré totalmente. Quedé tan segura de Dios que jamás podré dudar de él ni pensar que alguna vez me vaya a separar de él. En aquel bien tan poderoso que se ve en la tiniebla está ahora mi esperanza muy firme, totalmente recogida y segura […] De cuanto allí ve [el alma] nada puede decirse luego ni de palabra ni de corazón. No ve nada y ve absolutamente todo […] Ya no pongo mi esperanza en ningún bien del que se pueda hablar con palabras ni aunque siquiera de pensamiento. Tego mi esperanza en un solo bien secreto, certísimo y oscuro que entiendo con tan grande tiniebla […] Cuando estoy en ella tiniebla no me acuerdo de ninguna humanidad ni de Dios-hombre ni de cosa alguna que tenga forma, y sin embargo no viendo nada lo veo todo", en Angela Foligno*, Libro de la Vida*, Salamanca, 1991, cap. XI.

[507] "... atraídas las potencias intelectuales al interior en la unidad de espíritu y franqueada la unidad del espíritu hasta colocarse inmediatamente ante Dios, surge de la divina unidad una luz que irradia en la elevada unidad de nuestro espíritu y se manifiesta bajo una triple semejanza. Primero como tiniebla, de la que luego hablaremos. Después aparece una gran tranquilidad […] En tercer lugar se manifiesta esta luz como vacío total... La claridad es tan grande que el entendimiento queda deslumbrado y ciego, como se cegaría el que quisiera dirigirse hasta el mismo Sol (*Directorio de contemplativos* cap. 58).

ECKHART Y LA CONTEMPLACION

> «Yo soy la causa de que Dios es *Dios*; si yo no existiera, Dios no sería *Dios*» (Maestro Eckhart, Tratado *Del Hombre Noble*).

Sabemos poco de la vida del Maestro Eckhart (1260-1328). De muy joven entró en el convento de los dominicos de Erfurt y ya antes de 1280 había recibido enseñanzas de teología en Colonia. En 1293 culmina en París los estudios como «Bachiller en teología» (licenciado) y a comienzos del curso académico 1293/1294 es lector de las *Sentencias* (*Collatio*) en la Sorbona. Pocos meses después es nombrado prior de los dominicos de Erfurt y vicario de Turingia. Durante este período (1294-1298) redactará sus *Conversaciones espirituales o formativas* según el estilo de las antiguas *collationes* monásticas que se mantenían entre un director espiritual y los jóvenes postulantes.

En torno a 1302 es promovido a profesor ordinario de teología de la Universidad de París (*magíster actu regens*) en la cátedra reservada para los no franceses. Acabado el curso en septiembre de 1303 regresa a Erfurt encargado de la nueva provincia religiosa de Sajonia para llevar la dirección espiritual y administrativa de casi cincuenta conventos y participando en diversos capítulos generales (Toulouse 1304; Strasburg 1307; Rostock; Piacenza 1310). Precisamente en el de Strasburg fue nombrado vicario general de la orden para la provincia de Bohemia. En el capítulo de 1311 se le dispensa de tales obligaciones para que pueda ocupar de nuevo la cátedra de París, un honor que hasta ese momento sólo había sido concedido a Tomás de Aquino. Entre 1323-1324 enseñará desde la cátedra de teología del *Studium Generale* de Colonia.

Los éxitos académicos y su creciente prestigio suscitaron el recelo y envidias de algunos hermanos de la Orden que resolvieron denunciar el contenido sospechoso de ciertas afirmaciones de

sus obras. Por tal motivo, en 1326 el arzobispo de Colonia, Hinrich von Viurneburg, recibe de Hermann von Summo y Wiulhelm von Nidecke una lista de frases sospechosas tomadas de los escritos de Eckhart. En esos años la actividad inquisitorial estaba especialmente centrada en los movimientos espirituales de begardos, beguinas[508] y místicos que se movían al margen de los cauces institucionales. Iniciado el proceso, Eckhart murió a comienzos del año 1328 en Aviñón a la espera de una resolución que llegaría el 27 de marzo de 1329 mediante la Bula «*In agro dominico*»[509]. A pesar de la sorprendente y oportunista condena papal, solo explicable por los condicionamientos coyunturales de la época, la obra de Eckhart se perpetuó en sus discípulos dominicos Enrique Suso o Juan Tauler e influyó en diversos autores entre los que cabe citar a Juan de Ruisbroeck (1291-1381), Nicolás de Cusa (1401-1464), Santa Teresa y San Juan de la Cruz, etc.

Eckhart había concebido un plan unitario para sus obras escritas en latín que respondía al título general de *Opus Tripartitum* y que estaba integrado por el *Opus Propositionum*, constituido por más de mil proposiciones organizadas en catorce tratados y del que sólo se conserva el prólogo y un desarrollo sobre el tema *El Ser es Dios***.** Le seguía el *Opus Quaestionum*, con un plan similar al de la *Summa* de Santo Tomás; de hecho planeaba responder a «Cuestiones» seleccionadas de la *Summa.* Finalmente, el *Opus Expositionum*, en el que, siguiendo el modelo discursivo de las *Cuestiones* de San Agustín, expondrían sus ideas principales comentando textos de las Sagradas Escrituras. La segunda parte de este *Opus Expositionum* comprendía sermones latinos en diferentes grados de desarrollo. Del *Opus Expositionum* solo se

[508] Un año antes de la llegada de Eckhart a París se había ejecutado a la beguina Marguerite Porete, autora de *El espejo de las almas simples*. Aún cuando hay evidentes similitudes entre Porete y Eckhart, el maestro alemán criticó duramente ciertos excesos del movimiento beguino en su famoso sermón *Beati pauperes spiritu* o en el breve tratado *Del hombre noble*.

[509] Los escasos datos que conocemos del Maestro Eckhart proceden precisamente de los documentos y noticias incorporadas al proceso inquisitorial. Un estudio de dicho proceso y de las proposiciones sospechosas puede consultarse en Jeanne Anacelet-Hustache *El Maestro Eckhart y la mística renana*, Madrid, 1986, pp. 135-155. También G. Faggin, *Maestro Eckhart y la mística medieval alemana,* Buenos Aires, 1953, pp. 95 y 107.

conservan seis Comentarios: sobre el *Génesis* (dos), el *Éxodo*, el *Eclesiastés*, el *Libro de la Sabiduría*, y el *Evangelio de San Juan*.

Si la obra latina de Eckhart que ha llegado a nosotros es breve, por el contrario, de la obra de Eckhart escrita en alemán se conservan numerosos manuscritos, en su mayoría sermones de los que el principal especialista y estudioso de Eckhart, el prof. Josef Quint, ha contabilizado más de doscientos[510].

Las fuentes de Eckhart son numerosas, la mayor parte de las veces son mencionadas expresamente. Así, cita a San Alberto y Santo Tomás, a los neoplatónicos, a San Agustín, el Pseudo-Dionisio, Escoto Eriúgena, los pensadores de la Escuela de Chartres, la mística de los Victorinos… Invoca también a los escritores árabes y judíos como Averroes, Avicena, Algacel, Maimónides, etc. Eckhart cita incluso a Hermes Trismegisto antes que el renacentista Marsilio Ficino editara el *Corpus Hermeticum*.

I.- EL SUFRIMIENTO POR LA SEPARACIÓN DE DIOS

¿Cuál es el punto de partida de la enseñanza del Maestro Eckhart? Si es que hay un punto de partida, éste es el sufrimiento del hombre. ¿De dónde proviene este sufrimiento? Su origen se encuentra en la separación o desemejanza del hombre con Dios con motivo de la expulsión del "Paraíso" y la consiguiente entrada en el reino de la desemejanza. Esta situación es explicada con el siguiente ejemplo; "cuando se me coloca en la mano un carbón ardiente me duele porque este carbón tiene algo que *no* tiene mi mano" (Tratado *Del Hombre Noble*). En consecuencia sufro porque *no* hay similitud con Dios, sufro por mi desigualdad con Dios. Y precisamente ese sufrimiento es una llamada de atención del alma; «El animal más rápido que os lleva a la perfección es el

[510] Una completa edición española de las obras del Maestro Eckhart es la coeditada por Sanz y Torres/Ignitus, *Tratados espirituales*, Madrid, 2008 y *Sermones*, Madrid, 2009 que se ha basado, a su vez, en la edición crítica en lengua alemana de Josef Quint: Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, realizada con el concurso de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (W. Kohlhammer, Stuttghart) y de la edición revisada por Largier, *Meister Eckhart*, Verke, 2 Vols., Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M., 1993.

sufrimiento» (Tratado *Del Consuelo Divino*) de modo que «Cuanto mayor el sufrimiento, tanto menor el sufrimiento» (Tratado *Del Hombre Noble*). Aquí comienza el camino del buscador, del peregrino que anhela regresar a su patria originaria y recuperar la felicidad. Muchos buscadores pasan la vida tratando de alcanzar en vano esa felicidad acumulando las experiencias que les proporcionan los objetos; "Por eso el hombre quiere ora una cosa, ora otra; ora se ejercita en la sabiduría, ora en el arte. Por no poseer lo Uno, el alma nunca llega a descansar hasta que todo sea uno en Dios. Dios es uno solo; ésta es la bienaventuranza del alma y su adorno y su descanso" (Serm. *Unus deus et pater omnium*). Pero el hombre continúa insatisfecho porque no obtiene plena satisfacción en el mundo externo. Entonces, llega un momento en que se repara en que no se trata de experimentar sino de *ser*… y que el camino para *ser* no está afuera, en los objetos externos y en las experiencias sino dentro. No se trata de poseer, añadir y amontonar cosas sobre uno, sino de desasirse de lo que es accesorio.

Insiste Eckhart en que hay algo dulce que empuja al hombre a desvelar o descubrir esa "chispita" que lleva dentro; "el alma ha de ser purificada y hecha sutil a la luz de la sabiduría y en la gracia, y se le debe quitar y mondar todo cuanto de extraño hay en el alma, y también una parte de lo que es ella misma. Lo he dicho varias veces ya: El alma ha de ser desnudada de todo cuanto le es accidental y ser elevada, así de pura, refluyendo en el Hijo con la misma pureza con que emanó de Él. Porque el Padre creó al alma dentro del Hijo. Por ello debe adentrarse en Él con tanta pureza como tenía al emanar de Él" (Serm. *Nuestro Señor levantó*). Y en otro sermón abunda en que "Existe algo muy placentero que mueve y empuja y pone en marcha a todas las cosas para que retornen hacia allí de donde emanaron, en tanto que este algo permanece inmóvil en sí mismo. Y cuanto más noble sea una cosa, tanto más constante será su correr. El fondo primigenio las empuja a todas. La sabiduría y bondad y verdad añaden algo; lo Uno no añade sino el fondo del ser" (Serm. *Vidi supra montem Syon*).

En otra ocasión, compara el ansia, inquietud o desesperación que mueve al hombre a encontrar a su Creador con un perro que

olfatea la liebre. No todos los perros alcanzan la presa porque no todos poseen el mismo afán o determinación. Este ejemplo le sirve al maestro alemán para distinguir los diversos perfiles psicológicos del buscador espiritual; "El perro, cuando ve a la liebre y la olfatea y halla su rastro, corre en pos de la liebre; los otros perros la ven correr y entonces ellos corren, pero pronto se cansan y desisten. Así sucede con un hombre que ha visto a Dios y lo ha olfateado: él no desiste, todo el tiempo corre tras Él. Por eso dice *David:* «¡Gustad y mirad lo dulce que es Dios!» (Salmo 33, 9). Ese hombre no se cansa, pero los otros se cansan pronto. Algunas personas corren adelantándosele a Dios, algunos corren al lado de Dios, algunos siguen a Dios. Quienes se le adelantan, son los que siguen a su propia voluntad y no quieren aprobar la voluntad de Dios; eso está del todo mal. Otros, aquellos que van al lado de Dios, dicen: «Señor, no quiero otra cosa que la que Tú quieres» (Cfr. Mateo 26, 39). Mas, cuando están enfermos, desean que Dios quiera que estén sanos, y eso se puede perdonar. Los terceros le siguen a Dios adonde quiera ir, ellos lo siguen de buena voluntad, y ésos son perfectos" (Serm. *El profeta Daniel dice: Te seguimos…*).

II.- LA BÚSQUEDA DEL DIOS ESCONDIDO

Sin embargo, esta búsqueda de la felicidad en Dios no deja de contener ciertas paradojas. De entrada, Dios parece que nos rehuye, pero "La culpa de que esté escondido para nosotros no la tiene nadie más que nosotros. Somos la causa de todos nuestros impedimentos" (Serm. *In hoc apparuit charitas dei in nobis quoniam*). Uno de estos obstáculos, tal vez no el más importante pero sí el primero que se presenta ante el buscador, es el de representarse a Dios como un objeto que ha de ser localizado y asido por el sujeto. De esta manera, Dios es convertido en algo externo a uno mismo y la búsqueda es imaginada como un método, camino o proceso en el tiempo plagado de etapas y pruebas laboriosísimas. La mente del buscador acaba proyectando sus propias especulaciones en ese objeto que cree que es Dios, alejándose cada vez más de Él. Para Eckhart, "Uno se encuentra con gente a la que gusta Dios de una manera, pero de otra no, y se empeñan en

poseer a Dios sólo en una forma de devoción y en otra no. Lo dejo pasar, pero es todo un error… Por lo tanto no debéis insistir en ningún modo, porque Dios no es en absoluto ni esto ni aquello. De ahí que aquellos que tomen a Dios de la manera descrita, proceden mal con Él. Toman el modo, pero no a Dios. Por ende recordad esta palabra: Debéis pensar puramente en Dios y buscarlo a Él" (Serm. *In hoc apparuit charitas dei in nobis quoniam*). Pensar en Dios con pureza implica abandonar la idea de acercarse a Dios con propósito de sacar algún beneficio. La misma idea de "propósito" es adversa a la pureza mencionada. Incluso, la misma persistencia de pensamiento (o sea, un yo como sujeto que piensa objetos separados) es otro fardo que hay que arrojar. Y más que ver a Dios como un objeto, cabría plantearse si quien ve de tal modo no es sino otro objeto en la medida en que su existencia pende de Dios; "Has de saber que cuando quiera que busques de algún modo lo tuyo, no encontrarás jamás a Dios, porque no buscas a Dios con pureza. Buscas alguna cosa por medio de Dios y procedes exactamente como si convirtieras a Dios en una vela para buscar algo con ella; y cuando uno encuentra las cosas buscadas, tira la vela. Esto es exactamente lo que haces: cualquier cosa que busques por medio de Dios, no es nada, sea lo que fuere, provecho o recompensa o recogimiento o lo que sea; buscas la nada y por lo tanto encuentras la nada. El que halles la nada, no se debe sino a que buscas la nada. Todas las criaturas son pura nada. No digo que sean insignificantes o que sean algo: son pura nada. Lo que no tiene ser no es nada. Todas las criaturas no tienen ser, porque su ser pende de la presencia de Dios. Si Dios se apartara por un solo momento de todas las criaturas, se anonadarían. He dicho a veces, y es verdad: Quien tomara junto con Dios todo el mundo, no tendría más que si tuviera a Dios sólo. Sin Dios, todas las criaturas no tienen más ser del que tendría una mosca sin Dios, exactamente lo mismo, ni más ni menos" (Serm. *Omne datum optimum*).

Entonces ¿cómo un objeto o una nada pueden unirse a Dios? De ninguna manera. Como Dios no es objeto, sólo es posible "acercarse" mediante aquella parte del hombre que tampoco es un objeto. Eso es lo que Eckhart llama "chispita" o fondo del alma. Averiguar cuál es esa parte del hombre equivale a averiguar

quién o qué es Dios; "Veinticuatro maestros se reunieron con el propósito de hablar sobre lo que era Dios[511] (y uno de ellos dijo que) Dios es algo que necesariamente se halla por encima del ser. Lo que tiene ser, tiempo o lugar, no toca a Dios; Él está por encima de ello. Es cierto que Dios se halla en todas las criaturas en cuanto tienen el ser y, sin embargo, está por encima de ellas… Dios no es ni ser ni bondad. La bondad está apegada al ser y no va más allá del ser; pues, si no hubiera ser, no habría bondad, y el ser es todavía más acendrado que la bondad. Dios no es bueno ni mejor ni óptimo. Quien dijera que Dios era bueno, lo agraviaría tanto como si llamara negro al sol" (Serm. *Quasi stella matutina in medio nebulas*). *Dios no es ni esto ni aquello*. Eckhart entronca así con aquel linaje de místicos cristianos que ligaban su discurso intelectivo y su experiencia extática a la superación de los contrarios mediante una "vía negativa" (apofática). Dios es Nada, es decir que está fuera de nuestras categorías intelectuales. Para el maestro alemán Dios es «lo Uno, donde toda multiplicidad es una sola cosa y una no-multiplicidad» (Tratado *Del Consuelo Divino*), porque «donde hay dos, hay un defecto» (Tratado *Del Hombre Noble*). Todos los atributos pertenecen a Dios sin que Él sea uno de ellos; «Dios no es ni ser ni racional ni conoce esto o aquello. Por eso, Dios es libre de todas las cosas y por eso es todas las cosas». Y el mismo maestro pregunta: «Si Él no es ni bondad ni ser ni verdad ni Uno, ¿entonces, qué es? No es absolutamente nada, no es ni esto ni aquello» (Tratado *Del Hombre Noble*). "Sin embargo, Él no es ni esto ni aquello, y por lo tanto el Padre no se contenta con ello, antes bien, regresa a lo primigenio, a lo más íntimo, al fondo y al núcleo del ser-Padre donde ha estado adentro eternamente en sí mismo, en la paternidad, y donde disfruta de sí mismo, el Padre como Padre, de sí mismo en el Hijo único. Allí, todas las hierbecillas y la madera y las piedras y todas las cosas son uno" (Serm. *Hec dicit dominus*). En suma, ningún nombre le conviene a Dios. Incluso la fórmula del *Éxodo* "Soy el que Soy" significa, según Eckhart, que Dios quiere que se le considere sin atributos y que no es posible agregar ningún predicado a la voz verbal "es". "Dios" no es ni bueno, ni mejor,

[511] Eckhart se refiere al *Liber XXIV philosophorum* del pseudo-Hermes Trimegisto.

ni lo óptimo; es el (único) que Es. Dios es uno, el Uno y el Único. "Uno es una negación de la negación… En Dios hay *una negación de la negación*; es uno solo y niega todo lo demás, porque nada existe fuera de Él…". No obstante, Dios se ha dado a sí mismo ciertos nombres para que podamos discurrir, reflexionar y meditar sobre los *nombres divinos*. El rey *David* dice: «Su nombre es el Saddhai» (Salmo 67, 5). "Sin embargo yo digo: Si alguien conoce siempre algo de Dios y de ahí le quiere aplicar algún nombre, eso ya no es Dios. Dios está por encima de los nombres y por encima de la Naturaleza… No podemos encontrar ningún nombre que nos sea permitido aplicarlo a Dios. Se nos ha permitido utilizar algunos nombres con los cuáles han nombrado los santos a Dios, porque Dios los había santificado en sus corazones e inundado con la luz divina… Pero hemos de aprender a no dar ningún nombre configurativo a Dios, como si pretendiéramos con ello alabarlo y ensalzarlo suficientemente. Dios está por encima de los nombres y *es* inefable" (Serm. *Misit dominas manum suam*). Es *Deus absonditus*, el innombrable y, por tanto, ante esto Eckhart recomienda; "escucha y guarda silencio".

La esencia de esta *via remotionis* o *teología negativa* (*Dios no es esto ni aquello*) es que "Dios que es sin nombre —no tiene nombre alguno— es inefable y el alma, en su fondo, es igualmente inefable tal como Él es inefable" (Serm. *Qui odit animam suam*). Cuando se descubre que «En verdad, tú eres el Dios escondido» (Isaías 45, 15), es porque el alma es testigo de ello, está allí presente para comprender que hay un lugar, que es un no-lugar, y un momento, que es un no-momento, en el que Dios y Alma son semejantes; "en el fondo del alma, allí donde el fondo de Dios y el fondo del alma son un solo fondo. Cuanto más uno te busque, tanto menos te encontrará. Debes buscarlo de manera tal que no lo halles en ninguna parte. Si no lo buscas, lo encontrarás" (Serm. *Homo quidam nobilis*).

Para acercarse a Dios, para unirse a Dios, uno debe saber qué es Dios. Y lo que es Dios se conoce por lo que *no* es. Pero esa misma indagación o reflexión personal debe servir también como medio de introspección o interiorización sobre lo que es nuestra naturaleza real, es decir, el fondo más profundo del alma. Esa

meditación ha de *re-formar* al meditador ayudándole a ensimismarse, «uno debe ser in-formado otra vez en el bien simple que es Dios». Tal in-formación, es decir, el retorno de la criatura a su Creador, implica no sólo un cambio o con-versión de la idea de Dios, sino además la superación del mero pensamiento discursivo o dual (sujeto-objeto) por otra forma de cognición espontánea, natural y unitiva. Ya en su primer tratado, Eckhart señala que: «El hombre no debe tener un Dios pensado ni contentarse con Él… Uno debe tener más bien un Dios esencial que se halla muy por encima de los pensamientos de los hombres y de todas las criaturas» (Tratado *Del Consuelo Divino*) de modo que «cuanto más se conoce a Dios como uno, tanto más se lo conoce como todo» (Tratado *Del Hombre Noble*). Para lograr tal fin hay que acercarse al Dios «desnudo»; «Separad de Dios todo cuanto lo está vistiendo y tomadlo desnudo de vestuario donde se halla develado y desarropado en sí mismo» (Tratado *Del Hombre Noble*) ¿Qué queda? Eso que queda es Dios inmanente… el Alma. Dicho en palabras de Eckhart, la búsqueda de Dios (la chispita del Alma) supone un proceso de «descreación» (*ungeschaffenheit*) por el cuál el alma pierde su nombre o atributos personales para unirse con Aquel que se halla más allá de todo nombre. Asumir y verificar que no somos el cuerpo, no consistimos en pensamientos ni deseos, carecemos de historia personal, no tenemos pasado ni futuro, no somos ni esto ni aquello… es perder el nombre, es perder el ser (*Entwerdung*) para ganar el ser de Dios, que es idéntico a su Nombre (Ex 3, 13-14).

III.- DIOS Y LA DIVINIDAD

Conviene precisar una de las distinciones más notables del Maestro Eckhart. Al referirse a Dios, distingue entre la «Divinidad» completamente inaprehensible e inefable, y «Dios» tal y como se presenta al hombre. Esta distinción aclara cualquier sospecha de soberbia en Eckhart cuando afirma que «Yo soy la causa de que Dios es *Dios*; si yo no existiera, Dios no sería *Dios*» (Tratado *Del Hombre Noble*), "Dios sin las criaturas no sería Dios" de modo que "cuando… recibí mi ser de criatura, entonces tuve yo *un* Dios, pues antes de que existieran las criaturas Dios

no era Dios". Era "el abismo eterno del ser divino". Más precisamente; "La Deidad y Dios son realidades tan distintas como el cielo y la tierra. Todas las criaturas hablan pues de Dios". "¿Y por qué no hablan de la Deidad? Todo lo que está en la Deidad es Unidad y no se puede decir nada de ello. Dios opera, pero la Deidad no opera; ella no tiene por lo demás ninguna obra que efectuar; no hay operación en ella; y nunca ha puesto los ojos en ninguna operación. Dios y la Deidad difieren como la operación y la No-operación" (Serm. *Nolite timere eos*). Partiendo de esta distinción metafísica entre la Divinidad y Dios, Eckhart expone entonces una de sus conclusiones más sutiles; "Cuando yo me hallaba aún en mi causa primigenia, no tenía Dios alguno y era la causa de mí mismo; no quería nada ni apetecía nada porque era un ser libre y un conocedor de mí mismo en el gozo de la verdad. Entonces me quería a mí mismo sin querer otra cosa; lo que yo quería lo era, y lo que era lo quería, y entonces me mantenía libre de Dios y de todas las cosas. Mas cuando, por libre decisión, salí y recibí mi ser de criatura, entonces tuve un Dios; porque antes de que fueran las criaturas, Dios aún no era «Dios»; mas, era lo que era. Pero, cuando las criaturas llegaron a ser, recibiendo su ser creado, Dios no era «Dios» en sí mismo, sino que era «Dios» en las criaturas…" (Serm. *Beati pauperes spiritu*). En suma, el hombre es causa de sí mismo en la medida en que es un no-nacido (*ungeborn*). Y desde esta perspectiva atemporal o anterior a la creación, no tiene sentido hablar de Dios. Por eso, cuando tiene lugar la creación tampoco tiene sentido hablar ya de la Deidad. Esto le sirve a Eckhart para explicar la clave para desandar ese camino de vuelta a la pobreza o simplicidad primigenia; "el hombre, que ha de poseer esta pobreza, debe vivir de modo tal que ni siquiera sepa que no vive ni para sí mismo ni para la verdad ni para Dios; antes bien ha de estar tan despojado de todo saber que no sabe ni conoce ni siente que Dios vive en él; más aún: debe estar vacío de todo conocimiento que en él tenga vida. Pues, cuando el hombre se mantenía en el eterno ser divino, no vivía en él ninguna otra cosa: antes bien, lo que vivía, era él mismo" (Serm. *Beati pauperes spiritu*).

Desde esta distinción se explica la afirmación eckhartiana de que el fin último del hombre no puede ser el Dios de la creación

sino la Divinidad que está más allá del ser de Dios y de las criaturas. Y únicamente desde esta óptica tiene sentido la afirmación de aquellos místicos que, como Eckhart, afirman que el hombre debe aspirar a vaciarse de Dios (*gotes ledic werden*), «que me vacíe de Dios», pues sólo el ser creado está sujeto al tiempo, es decir, al nacimiento y a la muerte. Pero el hombre celeste en cuanto ser esencial anterior al tiempo, es un no-nacido (*ungeborn*) y, por tanto, no puede morir jamás, y en eso consiste su eternidad. Esa vuelta o regreso a la deidad implica un viaje ontológico a través de la creación para llegar totalmente vaciado de sí mismo hasta la Divinidad y ser uno en ella, en suma, realizar la Suprema Identidad.

¿Qué es lo que obstaculiza esa visión de Dios? El error más común es verse como un ser separado de Dios. "Muchas gentes simples se imaginan que deberían ver a Dios como si estuviera allí mientras que ellos están aquí. Y eso no es así. Dios y yo, somos uno" (Serm. *Iusti autem in perpetum vivent*). La frase de San Pablo; «Un solo Dios y Padre de todos, que es bendecido por sobre todos y a través de todos y en todos nosotros» (Efesios 4, 6) le sirve a Eckhart para explicar que "Uno solo significa aquello a lo cuál no se ha añadido nada. El alma toma a la divinidad tal como es en sí, en su purificación donde no se le añade nada, donde no se le agrega nada en el pensamiento. Uno solo es una negación de la negación. Todas las criaturas llevan en sí una negación; una niega ser otra. Un ángel niega ser otro ángel. En Dios, empero, hay una negación de la negación; es uno solo y niega todo lo demás, porque no hay nada fuera de Dios. Todas las criaturas existen en Dios y son su propia divinidad, y esto significa plenitud" (Serm. *Unus deus et pater omnium*). En definitiva,"Todo lo que Dios realiza es Unidad, es por lo que él me engendra en tanto que su hijo, sin ninguna distinción" (Serm. *Iusti autem in perpetum vivent*). Eso le sirve para concluir que *alle crêatûren sint ein wesen*, «todas las criaturas son un ser» (ésta fue una de las tesis incriminadas).

Entonces, si no hay más que un Ser ¿qué es el "yo"? Eckhart distingue tres modalidades del "yo" equivalentes o simétricas a

las nociones de Divinidad, Dios y Creación; a) como no-nacido; b) como hijo Único del Padre y c) como entidad mortal e ilusoria:

a) En efecto, comentando la afirmación paulina de que «Por la gracia de Dios soy todo lo que soy» (1 Cor. 15,10), el místico alemán explica que "si vosotros me preguntáis si yo, como soy un hijo único engendrado eternamente por el Padre celestial, he sido también eternamente hijo en Dios, contesto: sí y no; sí… soy hijo en cuanto el Padre me ha engendrado en la eternidad, mas no soy hijo en cuanto a la condición de no-nacido". Con la expresión bíblica «In principio» se nos da a entender que "somos un hijo único a quien el Padre engendró eternamente desde las tinieblas ocultas de la ocultación eterna, y que permanece dentro del primer principio de la pureza primigenia que es la plenitud de toda pureza. Allí he descansado y dormido eternamente en el conocimiento escondido del Padre eterno, permaneciendo adentro sin ser pronunciado" (Serm. *Ave, gratia plena*). En cuanto que yo soy sin-nacimiento y anterior o fuera de la Creación, no conocía a un "Dios". En ese estado puro y primigenio no había nada ni nadie; "Cuando yo residía aún en el Fondo y en el Lecho, en el Riachuelo y en la Fuente de la Deidad, allí nadie me preguntaba hacia dónde me dirigía ni lo que hacía; en realidad, no había nadie para interrogarme… Cuando yo llego al Fondo y al Lecho, al Riachuelo y a la Fuente de la Deidad, nadie me pregunta de dónde vengo, ni dónde he estado. Allí, nadie se ha percatado de mi ausencia, pues es allí donde "Dios" desaparece" (Serm. *Nolite timere eos*). Por eso, en tanto que soy no-nacido "por eso soy la causa de mí mismo en cuanto a mi ser que es eterno, y no en cuanto a mi devenir que es temporal. Y por eso soy un no-nacido y según mi carácter de no-nacido, no podré morir jamás. Según mi carácter de no-nacido he sido eternamente y soy ahora y habré de ser eternamente" (Serm. *Beati pauperes spiritu*).

b) "Yo" en cuanto hijo Único del Padre "debe entenderse que hemos de ser un único hijo que ha sido engendrado eternamente por el Padre. Cuando el Padre engendró a todas las criaturas, me engendró a mí y yo emané con todas las criaturas y, sin embargo, permanecí dentro del Padre" (Serm. *Ave, gratia plena*). "Hace muchos años, yo no existía aún: un poco más tarde mi padre y mi madre comieron carne y pan y verduras que crecían en el jardín,

y con ello me hice hombre" (Serm. *Hec (sic) dicit dominus*). En cuanto que yo soy un nacido y criatura, "lo que soy según mi carácter de nacido, habrá de morir y ser aniquilado, porque es mortal; por eso tiene que perecer con el tiempo. Junto con mi nacimiento eterno nacieron todas las cosas y yo fui causa de mí mismo y de todas las cosas; y si lo hubiera querido no existiría yo ni existirían todas las cosas; y si yo no existiera no existiría «Dios». Yo soy la causa de que Dios es «Dios»; si yo no existiera, Dios no sería «Dios»" (Serm. *Beati pauperes spiritu*).

c) Pero hay también un "yo" mortal e ilusorio que es precisamente esa identidad que aparenta ser la más real, tangible y consistente. Ella es paradójicamente la más evanescente porque el hombre no posee el ser por sí mismo, su ser le viene del Único «que Es» (*Éx* 3, 14). De entrada *"Ego,* o sea, la palabra «yo», no pertenece a nadie sino a Dios solo, en su unidad. *Vos,* esta palabra significa lo mismo que «vosotros»: para que todos seáis uno en la unidad, esto quiere decir: las palabras «ego» y «vos», «yo» y «vosotros» apuntan hacia la unidad" (Serm. *Ego elegi vos de mundo*). Pero es que además, metafísicamente este «yo» supondría una alteridad (*anderheit*) intolerable para Dios. "Aquel que dice «yo» tiene que hacer la obra lo mejor imaginable. Nadie puede pronunciar esta palabra, en sentido propio, sino el Padre" (Tratado *Del Hombre Noble* y Serm. *Ecce ego mitto angelum meum*). Ese "yo" imaginario e inexistente es una "nada" incapaz de lograr la unión con Dios sencillamente porque Él es el único "yo" que existe. Ahora bien, lo importante es que hay un lugar y un momento en el que el "yo" de Dios y el "yo" del hombre son semejantes; es cuando se produce el nacimiento eterno en el fondo del Alma.

IV.- EN EL FONDO DEL ALMA ESTÁ DIOS

Como decíamos, el hombre sufre porque se ve arrojado al reino de la desemejanza. Pero cuando todo parece perdido, todo será salvado porque Dios está pendiente de sus criaturas. Esto se debe a que hay un "algo" en el hombre que le incita a averiguar de dónde viene, quién es y a dónde va. Es desde ese "algo" desde donde Dios tira de nosotros y nos llama; "por más que el hombre

se aleje de Dios, Él se mantiene firme y lo espera y se le cruza en el camino antes de que él lo sepa" (Serm. *Surge illuminare iherusalem*).

¿Cómo definir o describir ese *algo*?; "He señalado a veces que hay en el espíritu una potencia, la única que es libre. A veces he dicho que es una custodia del espíritu; otras veces, que es una luz del espíritu; otras veces, que es una chispita. Mas ahora digo: No es ni esto ni aquello; sin embargo, es un algo que se halla más elevado sobre esto y aquello, que el cielo sobre la tierra" (Serm. *Intravit Iesus in quoddam castellum*). Ciertamente, "hay una potencia en el alma y no sólo una potencia sino una esencia y no sólo una esencia, sino algo que desliga de la esencia… esto es tan acendrado y tan elevado y tan noble en sí mismo que ninguna criatura puede entrar sino sólo Dios que mora ahí. En verdad, Dios mismo no puede entrar tampoco, en cuanto tiene modo de ser ni en cuanto es sabio ni en cuanto es bueno ni en cuanto es rico. Dios no puede entrar ahí con ningún modo de ser. Dios puede entrar ahí sólo con su desnuda naturaleza divina" (Serm. *Adolescens, tibi dico: surge*). Ese no-lugar del Alma en el que mora Dios sin atributos es lo que nos insta o mueve a "saber de dónde proviene esa esencia; quiere penetrar en el fondo simple, en el desierto silencioso adonde nunca echó mirada alguna la diferencia, ni Padre ni Hijo ni Espíritu; en lo más íntimo que no es hogar para nadie. Allí *esa* luz se pone contenta y allí reside más entrañablemente que en sí misma, porque ese fondo constituye un silencio simple que es inmóvil en sí mismo; y esa inmovilidad mueve todas las cosas y de ella se reciben todas las vidas que viven como racionales en sí mismas" (Serm. *Todas las cosas iguales*).

En otro sermón invoca el evangelio de San Juan 15, 14; «No os he llamado siervos sino amigos» para abordar otro sutil matiz de la relación con Dios: "Quien pide algo de otro es «siervo» y quien paga es «señor». El otro día reflexioné sobre si quería tomar o pedir alguna cosa de Dios. Lo pensé dos veces, pues si aceptara algo de Dios, me hallaría por debajo de Él como un «siervo» y Él, al dar, sería un «señor». Pero así no ha de ser con nosotros en la vida eterna" (*Serm. Iusti vivent in aeternum*). Y no

solo amigos, pues esa amistad puede trocarse en intimidad amorosa. Con base en San Pablo, San Pedro y San Juan (Gálatas 4, 7; Gálatas 2,20; Romanos 8,29; II Pedro 1,4; I Juan 3,1-2) Eckhart afirmará que el fondo del Alma es el fondo de Dios y de Cristo[512]; "Ahí el fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo el de Dios. Ahí vivo de lo mío, así como Dios vive de lo suyo. Para quien mirara alguna vez en este fondo, aunque fuera por un solo instante, para ese hombre mil marcos de oro amarillo amonedado valdrían lo mismo que un maravedí falso" (Serm. *In hoc apparuit caritas dei in nobis*).

¿Significa esto que yo soy Dios? Según el maestro alemán,"¿Hemos de decir, pues: Cuando el hombre ama a Dios ¿se transforma en Dios? Esto suena a incredulidad. En el amor que brinda un hombre no hay dos sino sólo uno y unión, y en el amor, antes que hallarme en mí mismo, soy más bien Dios. Dice el *profeta:* «He dicho que sois dioses e hijos del Altísimo» (Salmo 81, 6). Suena extraño cuando se dice que el hombre de tal manera puede llegar a ser Dios en el amor; sin embargo, es verdad dentro de la verdad eterna. Nuestro Señor Jesucristo poseía esta unión" (Serm. *In hoc apparuit charitas dei in nobis quoniam*). Y en otro sermón invoca una autoridad indiscutible; "San Agustín dice[513]: «El alma se iguala a aquello que ama. Si ama cosas terrestres, se vuelve terrestre. Si ama a Dios» —podría preguntarse— «¿se convierte entonces en Dios?» Si yo dijera tal cosa les parecería increíble a quienes tienen la inteligencia demasiado pobre y no lo comprenden. Pero San Agustín dice: «Yo no lo digo, antes bien os remito a la Escritura que expresa: "He dicho que sois dioses"» (Salmo 81, 6)" (Serm. *In illo tempore missus est angelus*). La búsqueda espiritual descubre y realiza esa afirmación mediante un "proceso" de introspección por el que nuestra esencia divina se ve exenta del "yo" o, expresado de otra manera; el ego es vaciado hasta quedarse en la nada que es. Solo así el alma se recoge en lo más hondo y queda anonadada en Dios.

[512] La identificación de lo más puro del alma con el mismo Cristo fue una de las objetadas por los inquisidores.
[513] Cfr. Augustinus, *In epistulam Iohannis ad Parthos* tr. 2 n. 14.

V.- OBSTACULOS AL DESASIMIENTO

En diversos escritos el maestro Eckhart señala constantemente cuáles son los obstáculos que impiden el desapego o desasimiento de sí mismo y del mundo circundante. En uno de sus sermones más notables (Serm. *Intravit Iesus in templum*) compara el proceso de desasimiento y vaciamiento de ese templo interior que es el alma con el episodio neotestamentario de la expulsión de los mercaderes del templo. Vaciar el templo de comerciantes y mercancías equivale a vencer los obstáculos del apego al *yo* en todas las obras en las que el hombre solo busca beneficios materiales. Por eso dijo Jesucristo en el templo «¡Quitad esto de aquí, sacadlo!».

Pero el hombre, obsesionado con la idea de que su felicidad proviene de la acumulación de objetos materiales experimenta también que este tipo de gozo es tan pasajero como mudables y evanescentes son todos los objetos. Apenas un objeto es disfrutado, el *ego* ya está codiciando una nueva experiencia en la que proyectar su insatisfacción. Así, la vida del hombre consiste en una carrera alocada por conseguir cosas con las que obtener una felicidad que nunca se sacia. Solo puede poner fin a esta agitación si se percata de que está persiguiendo un espejismo creado por su propio ego. El ego necesita del tiempo, es decir, del pasado (los recuerdos) y del futuro (proyectos, expectativas) para sobrevivir porque en el presente desaparece. Necesita objetos para seguir siendo el sujeto protagonista y mantener así la dualidad del conocedor y lo conocido, es decir, la pluralidad de objetos que le reporten experiencias sin fin. Con sutileza, Eckhart señala los tres principales obstáculos al desapego: "Tres cosas le impiden al hombre que pueda reconocer a Dios de algún modo. La primera es el tiempo, la segunda la corporalidad, la tercera la multiplicidad. Mientras éstas tres permanecen dentro de mí, Dios no se encuentra en mi interior ni opera verdaderamente en mi fuero íntimo. Dice San Agustín[514] que débese a la concupiscencia del alma el que quiera agarrar y poseer muchas cosas y por ello extiende la

[514] Augustinus, *Confess.* 1. X c. 41 n. 66.

mano hacia el tiempo y la corporalidad y la multiplicidad y al hacerlo pierde justamente lo que posee. Pues, mientras hay en tu interior más y más cosas, Dios no puede nunca morar ni obrar dentro de ti. Si Dios ha de entrar, esas cosas deben ser expulsadas" (Serm. *Impletum est tempus Elizabeth*).

Pero repárese en que vaciar de objetos el templo (alma) no es necesariamente una operación de renuncia material que implique una retirada del mundo o una vida eremítica sino que supone especialmente una orientación adecuada ante el mundo, porque los objetos son neutros. El problema no son los objetos sino nuestra actitud ante ellos: "la culpa de la perturbación, no la tienen los modos de proceder ni las cosas: quien te perturba eres tú mismo a través de las cosas, porque te comportas desordenadamente frente a ellas" (*Coll.* 3). Por eso, no se trata de renunciar a los bienes exteriores sino de renunciar al ego, desapegarnos de la idea de que hay un "yo" que hace y desea: Se ha dicho «Quien me quiere seguir que se niegue primero a sí mismo» (Mateo 16, 24); "Por ende, comienza primero contigo mismo y ¡renuncia a ti mismo! De cierto, si no huyes primero de tu propio yo, adondequiera que huyas encontrarás estorbos y discordia, sea donde fuere. La gente que busca la paz en las cosas exteriores, sea en lugares o en modos o en personas o en obras, o en el extranjero o en la pobreza o en la humillación, por grandes que sean o lo que sean, todo esto no es nada sin embargo, y no da la paz. Quienes buscan así, lo hacen en forma completamente equivocada: cuanto más lejos vayan, tanto menos encontrarán lo que buscan. Caminan como alguien que pierde el camino: cuanto más lejos va, tanto más se extravía. Pero entonces ¿qué debe hacer? En primer término debe renunciar a sí mismo, con lo cuál ha renunciado a todas las cosas" (*Coll.* 3).

Es inútil la vida retirada, la búsqueda espiritual en países lejanos y exóticos, frecuentar la compañía de determinadas personas o emprender obras sociales si el ego sigue intacto. La correcta "actitud no la puede aprender el ser humano mediante la huida, es decir, que exteriormente huya de las cosas y vaya al desierto; al contrario, él debe aprender a tener un desierto interior dondequiera y con quienquiera que esté. Debe aprender a penetrar a través

de las cosas y a aprehender a su Dios ahí dentro, y a ser capaz de imprimir la imagen de Dios en su fuero íntimo, vigorosamente, de manera esencial" (*Coll.* 3). Eckhart ironiza sobre los subrepticios argumentos que aduce el ego que se resiste a ser domesticado: "La gente dice: «Ah sí, señor, me gustaría que yo también estuviese en tan buenas relaciones con Dios y que tuviera tanta devoción y tanta paz para con Dios como otras personas, y querría que me pasara lo mismo que a ellos o que fuera igualmente pobre», o: «Conmigo las cosas nunca irán bien con tal de que no esté allá o acullá o haga así o asá, tengo que vivir en el extranjero o en una ermita o en un convento». De veras, en todo esto se manifiesta tu yo y ninguna otra cosa. Es tu propia voluntad por más que no lo sepas o no te parezca así" (*Coll.* 3). Y en el que probablemente es su tratado más sustancial, se reafirma en que los objetos externos, las obras exteriores (y la actitud ante ellas) solo tienen la función de ayudar a alcanzar la comprensión de la verdadera naturaleza del hombre; "Todas las obras exteriores están instituidas y prescritas para que el hombre exterior se oriente por ellas hacia Dios y sea conducido a la vida espiritual y al bien, para que no continúe extraviándose de sí mismo, por esfuerzos desmesurados, sino que así tenga un freno que le impida evadirse fuera de sí mismo a cosas extrañas; o en otros términos: cuando Dios quiera realizar su obra, que lo encuentre entonces listo y no tenga necesidad de retirarlo primero de cosas lejanas y groseras. Pues cuanto mayor es el ansia de las cosas exteriores, más duro es apartarse de ellas: cuanto mayor es el amor, mayor es el sufrimiento cuando se trata de separarse. Así, ya se trate de oración, de lectura, de cánticos, de vigilia, de ayunos, de obras de expiación u otras cosas de esta clase, todos los ejercicios piadosos han sido inventados para que por ellos el hombre se afirme y se mantenga apartado de las cosas extrañas no divinas. De ahí viene que cuando el hombre se da cuenta de que el Espíritu de Dios no actúa en él, o más bien que su hombre interior se ha soltado de Dios, es cuando es más necesario que el hombre exterior se ocupe de los ejercicios piadosos, sobre todo de los que son más eficaces y más beneficiosos para él. Pero no para prevalerse de ellos, sino al contrario, en honor de la verdad, para que no sea desviado y extraviado por lo que está al alcance de su mano, sino que se agarre tan estrechamente a Dios que éste le encuentre muy

cerca" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*). Y en el mismo tratado insiste en que "El ayuno, la vigilia, la disciplina, la oración, las genuflexiones, las mortificaciones, llevar camisa de paño, acostarse en sitio duro y todas las otras cosas de este estilo, han sido inventadas porque el cuerpo y la carne se oponen en todo momento al espíritu: el cuerpo es para él demasiado fuerte, siempre hay entre ellos una lucha en regla, una lucha eterna. El cuerpo aquí abajo es audaz y fuerte, pues aquí abajo está en su casa, el mundo lo ayuda, la tierra es su patria, todos sus aliados: comida, bebida, comodidades, están en contra del espíritu. El espíritu aquí abajo es un extranjero, en el cielo es donde él tiene a sus aliados". En definitiva, "Quien está bien encaminado en medio de la verdad, se siente a gusto en todos los lugares y con todas las personas. Mas, quien anda mal, se siente mal en todos los lugares y entre todas las personas. Pero aquel que anda por buen camino, en verdad lleva consigo a Dios" (*Coll.* 6). Y el camino para refrenar el ego tiene muchos nombres; humildad, amor, desapego…" ¡pero si quieres dominarle y encadenarle mil veces mejor, ponle la brida del amor! Con el amor es como le sobrepasas más perfectamente" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*).

VI.- ¿CÓMO COMPRENDER?: EL MODO SIN MODO

Ni siquiera el lenguaje espiritual, incluida la forma poética, llega nunca a expresar aquello que, por naturaleza, es inefable. De ahí que abunde en giros y metáforas equívocas o paradójicas. De entrada, se habla de camino espiritual, de peldaños, grados, viaje, peregrinación, etc., lo que supone concebir el alma como un móvil ajeno y extraño a Dios que va de un sitio a otro, un objeto que se desplaza en un espacio que no existe. Se utilizan verbos de acción o de movimiento tales como alcanzar, hacer, meditar, purificar, realizar, nacer, etc. que parecen convertir al alma en un ente imperfecto e incompleto que necesita experiencias para lograr madurar. Se habla, en definitiva, de un proceso, un método o modo de llegar a Dios, como si el alma no estuviera ya *en* Dios, porque, en efecto, de ser así, mientras el alma no ha llegado todavía *a* Dios, ¿dónde está entonces? ¿En un lugar ajeno y distinto a Dios? ¿Acaso es posible tal alteridad o alienación? La paradoja

es racionalmente irresoluble por lo que sólo cabe una comprensión espiritual que transcienda el conocimiento basado en la relación sujeto-objeto, es decir, un conocimiento unitivo o supraindividual. En diversas ocasiones el lenguaje místico eckhartiano se topa con estas paradojas y las soluciona de la única manera en que es posible hacerlo. El itinerario hacia Dios es un «Camino sin camino» (*wec âne wec*), porque "A Dios hay que tomarlo en tanto que *modo sin modo* y en tanto que *ser sin ser,* pues no tiene ningún modo" (Serm. *Surrexit autem Saulus de terra*). Ciertamente, se requiere de cierta sutileza para comprender el lenguaje místico. Por ejemplo, cuando se habla de salir de sí (*ûzgân*), no se trata de proyectar nada al exterior, pues en ese caso "Cuanto más lejos van, tanto menos encuentran aquello que buscan. Caminan como uno que ha errado el camino: cuanto más avanza, tanto más se dirige al error. ¿Qué tiene que hacer? En primer lugar, tiene que dejarse, entonces lo habrá abandonado todo". Se trata de un modo «sin modo» (âne wîse) de comprender. Sólo el que busca a Dios sin modo, lo aprehende tal y como es en sí, sin razonamientos, ni razones ni *porqués*. "Si alguien estuviera durante miles de años preguntando a la vida ¿*Por qué* vives tú? Si la vida pudiera contestar le diría: Yo vivo *porque* vivo". En suma, no hay verdadero conocimiento si no hay transformación del sujeto en objeto de comprensión. Ese es el círculo de la eternidad, un círculo sin centro en el que sujeto y objeto son transcendidos no solo en la *unidad* sino, más bien en la *unicidad*. Allí hay una paz y estabilidad perfectas porque no hay ya deseo de ser alguien ni de llegar a ninguna parte porque se Es; "Quien todavía anda en el subir y en el crecer en la Gracia y en la Luz, ése aún no ha llegado a Dios. Dios no es una luz creciente, aunque hay que haber llegado a él mediante el crecer. En el crecer no se ve nada de Dios. Si Dios tiene que ser visto, debe ser en una luz que es Dios mismo. Un maestro dice: en Dios no hay ni menos ni más, ni un esto ni un aquello. Mientras estamos de camino no llegamos" (Serm. *Surrexit autem Saulus de terra*). Pero el hombre se deja engañar por el espejismo de la apariencia de los objetos tomándolos como si fueran verdaderos.

La causa del problema es que creemos ver dualidad donde hay sólo unidad sin tiempo ni espacio que pueda ser recorrido. El

maestro alemán trae a colación el pasaje bíblico de la *con-versión* de María Magdalena *alterada* porque, buscando la unidad, todavía se encuentra en el mundo de la dualidad hasta que se da la vuelta, es decir, mira sobre sí misma. En esa plenitud unitiva "donde no hay ni día ni noche; aquello que se halla a una distancia de mil millas, allí se encuentra tan cerca de mí como el lugar donde estoy parado ahora, allí hay plenitud y magnificencia de toda la divinidad, allí hay unidad. El alma, mientras percibe aún cualquier diferencia, anda mal; mientras todavía hay algo que mira hacia fuera o hacia dentro, no hay unidad. María Magdalena buscaba a Nuestro Señor en la tumba, buscaba a un muerto y encontró a dos ángeles vivos; por eso se sintió aún desconsolada. Entonces dijeron los ángeles: «¿De qué te preocupas? Estás buscando un muerto y encuentras a dos vivos». Entonces dijo ella: «Justamente esto es mi desconsuelo; que yo encuentre a dos y, sin embargo, busco a uno solo». (Cfr. Juan 20,11 ss.). Mientras aún es posible que alguna diferencia de cualquier cosa creada mire al interior del alma, ella sentirá aflicción" (Serm. *Convescens praecepit eis*). Afortunadamente, siempre hay un jardinero que, como Jesús, saldrá al encuentro para tutelar la búsqueda.

En otro sermón, el maestro Eckhart recalca la importancia de la atención constante que se ha de tener para no caer en el error de verse como un ser diferente y separado de los demás dado que *todos somos un ser*. La dualidad implica verse distinto, es decir, creerse un individuo autónomo que tiene el ser por sí mismo y vive de compararse con otros para alimentar las diferencias. Con esa arrogante actitud no hacemos más que perjudicarnos; "si queréis ser un solo hijo, separaos de cualquier «no», porque el «no» produce diferenciación. ¿Cómo? ¡Fijaos! Por el hecho de que no seas aquel hombre, el «no» produce una diferenciación entre tú y aquel hombre. Y por consiguiente: si queréis carecer de diferenciación, libraos del «no». Porque en el alma hay una potencia separada del «no», ya que no tiene nada en común con cosa alguna; porque en esta potencia no hay nada fuera de Dios solo" (Serm. *Haec est vita aeterna*). O dicho con otro ejemplo, no somos el ojo que ve sino la visión, o mejor aún, somos aquello que comprende o transciende al sujeto que ve, a los objetos vistos y el mero acto de ver, es decir, visión pura, luz…; "Cuando mi ojo se

abre, es un ojo; cuando está cerrado es el mismo ojo, y a causa de la vista, el madero no gana ni pierde nada. ¡Ahora comprendedme bien! Si sucede, empero, que mi ojo es uno y simple en sí mismo y, una vez abierto, fija la vista en el madero, cada uno de ellos sigue siendo lo que es y, sin embargo, en el proceso visual ambos se hacen una sola cosa de modo que se puede decir en verdad: Ojo-madero, y el madero es mi ojo. Mas, si el madero fuera incorpóreo y puramente espiritual como la vista de mis ojos, se podría decir, con toda verdad, que en el procedimiento de mi vista, el ojo y el madero se hallaban en un solo ser. Si eso es cierto con respecto a las cosas corpóreas, ¡cuánto más vale para las espirituales! Debéis saber que mi ojo tiene mucha más semejanza con el ojo de una oveja que se encuentra allende el mar y a la que nunca vi, de la que tiene mi ojo con mis oídos, con los cuáles comparte la unidad del ser; y esto se debe al hecho de que el ojo de la oveja tiene la misma actuación que tiene también mi ojo; y por ello les atribuyo más solidaridad en su actuación que a mis ojos y mis oídos, ya que estos se hallan separados en sus procedimientos… esa luz tiene más unidad con Dios de la que tiene con cualquier potencia del alma con la cuál es, sin embargo, una en la esencia. Porque debéis saber que esa luz no es más noble en la esencia de mi alma que la potencia más baja o más burda, como son el oído, o la vista u otras potencias susceptibles de sufrir hambre o sed, frío o calor; y esto se debe al hecho de que la esencia es uniforme" (Serm. *Todas las cosas iguales*). El hombre puede "encontrar" a Dios porque en aquel existe un «algo» divino e in-creado capaz de tocar-Le directamente. En esto consiste la nobleza del hombre, pues «el Señor se descubre en nuestro fondo más íntimo, siempre y cuando Él nos encuentre en casa y el alma no haya salido de paseo con los cinco sentidos» (Tratado *Del Hombre Noble*).

VII.- ¿CÓMO ALCANZAR EL NACIMIENTO ETERNO?: EL ABANDONO O DESAPEGO

El maestro analiza su propia experiencia espiritual a la luz de otros textos místicos y anota con rotunda sencillez que la unión con Dios "cuando no se produce *en mí*, ¿qué me importa? ¡Que,

por el contrario se produzca en mí, es toda la cuestión!" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*). La metafísica, la teología, la filosofía… no deben ser ciencias teóricas o especulativas sino empíricas que sirvan para que el sabio, el verdadero filósofo, teólogo o como quiera llamársele, dé testimonio de esa plenitud del tiempo con su experiencia. De nada sirve que se nos cuente lo que piensan unos y otros si ese conocimiento no nos indica la dirección correcta. La verdadera metafísica trata de mí, solo y exclusivamente de cómo realizar mi Mismidad. En otro caso, el conocimiento es un mero entretenimiento intelectual o una forma, como cualquiera otra, de ganarse la vida.

Eckhart dedica uno de sus tratados a explicar este viaje interior que va desde el hombre terrestre al hombre celeste, en «donde Dios ha vertido su imagen y semejanza… el Hijo de Dios, el Verbo de Dios» (Lc 8, 11). Para ello recurre al relato del apóstol: «Un hombre noble marchó a un país lejano para adquirir un reino y regresó» (Lc 19, 12). Siguiendo una tradición literaria que arranca de la visión de Jacob, compara ese peregrinaje espiritual a la ascensión por los peldaños de una escalera. Más concretamente, se inspira en el *De vera religione* de San Agustín para indicar los grados de ascensión del hombre celeste o noble. En el primer peldaño el hombre noble es como un niño que se alimenta con leche y sigue el ejemplo de los mayores. En el segundo grado, vuelve la espalda al siglo y busca la faz de Dios. En el tercer peldaño pierde el temor y se aproxima a Dios por amor. En el cuarto acepta el sufrimiento con serenidad. En el quinto alcanza el silencio, la paz de espíritu y el desasimiento y en el sexto grado es transformado más allá de sí mismo en la eternidad de Dios. San Agustín describía un séptimo grado de reposo supremo y beatitud eterna de modo que aunque Eckhart no habla de tal séptimo grado, lo cierto es que habla de reposo y de beatitud eternos en términos semejantes a los del santo de Hipona. Ese "estado" o "lugar" de reposo es la casa de Dios. Ese es el lugar sagrado sobre el que Jacob se echó a descansar y fue sobrecogido por la presencia divina. Por eso lo llamó "casa de Dios" (Betel). Eckhart añade que "Jacob quiso descansar en el lugar. Este lugar es Dios… Este lugar es innominado, y de él nadie puede decir

una palabra verdadera" (Serm. *Fue al atardecer de aquel día*). Ese lugar es el fondo del alma.

¿Cómo adentrarse en lo hondo del alma? ¡Cómo puede el hombre regresar al Paraíso perdido? Para Eckhart "el fundamento más firme sobre el cuál puede erguirse esta perfección es la humildad, porque el espíritu de aquel cuya naturaleza se arrastra aquí en el rebajamiento máximo, levanta el vuelo hacia lo más elevado de la divinidad, pues el amor trae sufrimiento y el sufrimiento trae amor. Y por lo tanto, quien desea alcanzar el perfecto desasimiento, que corra tras la perfecta humildad, así se acercará a la divinidad" (Tratado *Del Desasimiento*). Y en otro lugar insiste en que "para llegar al fondo de Dios y a su más profundo interior, hemos de llegar previamente, con fervorosa humildad a nuestro propio fondo y a nuestro interior más profundo… En la medida en que el alma llega a ese fondo y a lo más íntimo de su ser, en esa misma medida se derrama en ella plenamente la fuerza divina y obra en lo totalmente oculto y revela también las obras grandes y la torna a ella grande y elevada el divino amor, semejante al oro puro" (Serm. *In hoc apparuit caritas dei in nobis*). Ambos fondos o abismos, el divino y el humano se envuelven y unen porque son de semejante naturaleza.

¿Cuáles son las condiciones para que tenga lugar ese momento tan singular al que el maestro alemán define indistintamente como "iluminación", "unión con Dios" "nacimiento eterno", "plenitud del tiempo, "beatitud", etc.? Eckhart confiesa que "he investigado con seriedad y perfecto empeño cuál es la virtud suprema y óptima por la cuál el hombre es capaz de vincularse y acercarse lo más posible a Dios, y debido a la cuál el hombre puede llegar a ser por gracia lo que es Dios por naturaleza, y mediante la cuál el hombre se halla totalmente de acuerdo con la imagen que él era en Dios y en la que no había diferencia entre él y Dios, antes de que Dios creara las criaturas. Y cuando penetro así a fondo en todos los escritos, según mi entendimiento puede hacerlo y es capaz de conocer, y no encuentro sino que el puro desasimiento supera a todas las cosas, pues todas las virtudes implican alguna atención a las criaturas, en tanto que el desasimien-

to (*Abegescheidenheit*) se halla libre de todas las criaturas" (Tratado *Del Desasimiento*).

Con la expresión *Abegescheidenheit*, acuñada por el propio Eckhart y posteriormente utilizada por su Escuela, se pretende no solo reflejar la condición indigente del espíritu que se despoja de todo lo creado, sino que indica también el proceso de conocimiento místico por excelencia; el conocimiento sin objeto, el no-saber o, lo que poco más de un siglo después, Nicolás de Cusa llamaría *docta ignorantia*. Es una experiencia de extrañamiento por la que el yo es privado de alimento (objetos) para que muera de inanición y no estorbe el anonadamiento del alma. Mediante el desprendimiento o desasimiento (*Abegescheidenheit*), el hombre debe renunciar por completo a sí mismo, y no aspirar a nada, ni siquiera al reino celestial. Eckhart invoca a San Pablo para afirmar que es preciso incluso no desear ni siquiera a Dios. "Por consiguiente le ruego a Dios que me prive de Dios", porque en el alma que se ha vaciado absolutamente de todo, Dios penetra necesariamente (recuérdese la distinción eckhartiana entre Dios y la Divinidad).

En el lenguaje místico en general y en el eckartiano en particular, la nada a la que conduce el desasimiento tiene al menos tres acepciones que conviene aclarar; en primer lugar hay una nada *ascética* en cuanto que el alma ha de vaciarse o desasirse totalmente de sus potencias y de sí misma para llegar a Dios. En segundo lugar, hay una nada *cosmológica* en cuanto que la creación es nada si se la compara con Dios y porque viene de la nada. Y finalmente, hay una nada *ontológica* o *metafísica* que se refiere a la unidad del Ser; la Identidad consigo misma, que equivale a la plenitud más allá del tiempo, el espacio y de toda cualidad.

En diversas ocasiones se refiere Eckhart a esa primera acepción. Por ejemplo, cuando comenta la experiencia extática que descabalgó a San Pablo del caballo (Hch 9, 3-8) y vió una luz cegadora en la que «nada veía»; "se levantó Saulo del suelo, y abiertos los ojos, nada veía. San Agustín dice: cuando San Pablo no veía nada, veía a Dios. Ahora invierto esta palabra y es mejor así: cuando veía la nada, veía a Dios… porque cuando el alma

llega a lo uno y allí entra en un rechazo puro de sí misma, encuentra a Dios como en una nada" (Serm. *Surrexit autem Saulus de terra*). Es decir, cuando renunciaba y se vaciaba de sí mismo, cuando veía la nada de su "yo", sólo entonces pudo ver a Dios. Respecto a la segunda acepción, el místico alemán explica que "todas las cosas fueron creadas de la nada; por eso su verdadero origen es la nada, y en cuanto esta noble voluntad se inclina hacia las criaturas, en tanto se derrama con ellas en su nada… todas las criaturas ensucian ya que son una nada; pues la nada es una carencia y ensucia al alma. Todas las criaturas son pura nada; ni los ángeles ni las criaturas son algo. Agarran todo en todo y lo ensucian porque están hechos de la nada; son y fueron nada. Lo que les repugna a todas las criaturas y les produce disgusto, es la nada" (Serm. *In hoc apparuit charitas dei in nobis quoniam*). Finalmente, hay una nada que es plenitud; "hemos de ser uno solo en nosotros mismos, y estar apartados de todo, y, siempre inmóviles, debemos ser uno con Dios. Fuera de Dios no existe sino la sola nada. Por eso es imposible que en Dios pueda acaecer de algún modo un cambio o una transformación. Aquello que busca otro lugar fuera de sí, cambia. Mas Dios contiene en sí todas las cosas en plenitud; por eso, no busca nada fuera de sí mismo, sino sólo en la plenitud, tal como todo es en Dios. Cómo Dios lo lleva en sí, esto no lo puede comprender ninguna criatura" (Serm. *Unus deus et pater omnium*).

Es inútil entregarse a la práctica del desasimiento tratando de imaginarlo, definirlo o pensarlo, porque ello implica un proceso mental en el que el ego tratará de sacar algún beneficio. "Con referencia a ello pregunto ahora ¿cuál es el objeto del desasimiento puro? Contesto como sigue, diciendo que ni esto ni aquello constituye el objeto del desasimiento puro. Porque éste se yergue sobre la nada desnuda y te diré por qué es así: El desasimiento puro está situado sobre lo más elevado. Se yergue pues, sobre lo más elevado aquel en que Dios puede obrar de acuerdo con toda su voluntad" (Tratado *Del Desasimiento*). Quienes han culminado el desasimiento y vaciamiento total que adorna al hombre celeste "son aquellos que se han desasido totalmente de sí mismos y no buscan en absoluto lo suyo en ninguna cosa, sea la que fuere, grande o pequeña; aquellos que no miran nada por debajo ni por

encima de ellos, ni lo que se halla a su lado o en ellos; aquellos que no piensan ni en bienes, ni en honores, ni en comodidades, ni en placeres, ni en provecho, ni en recogimiento, ni en santidad, ni en recompensa, ni en el reino de los cielos, habiéndose desasido de todo ello, de todo lo suyo…" (*Serm*. *Iusti vivent in aeternum*). Es así cómo el hombre noble regresa a casa; "Tal hombre retorna más rico que cuando salió. Quien hubiera «salido» así de sí mismo, será restituido a sí mismo en el sentido más propio. Y todas las cosas que ha abandonado en la multiplicidad, le serán devueltas en la simplicidad, porque se encuentra a sí mismo y a todas las cosas en el «ahora» presente de la unidad. Y quien hubiera «salido» así, volverá mucho más ennoblecido que cuando «salió». Semejante hombre vive entonces con una libertad más independiente y en una desnudez acendrada, porque no debe preocuparse por nada ni emprender cosa alguna, ni mucho ni poco, porque todo cuanto posee Dios, lo posee él" (Serm. *Homo quidam nobilis*).

Eckhart nos descubre que el modelo o la clave para explicar la conversión espiritual del hombre se encuentra en el pasaje de Éx 3,14; "Yo soy el que Soy" (*Ego sum qui sum*), sin modos o atributos. Si el ser de Dios está más allá de los atributos, igualmente el hombre que desea realizar el ser deberá abandonar los modos o atributos personales por ser accesorios y evanescentes dado que nada exterior al Ser tiene la menor entidad. Tal desprendimiento, simpleza o pobreza espiritual es la única que puede provocar que «El templo esté vacío… como cuando todavía no era». De ahí que ese vaciamiento interior equivalga a un regreso al estado virginal anterior a la creación y al ser nacido; "el alma no puede volverse pura si no es empujada otra vez a su pureza primigenia, tal como Dios la creó" (Serm. *Vidi civitatem sanctam Ierusalem*). Para *regresar* a ese estado de pureza, es decir, para ser «un único hijo del Padre» los rasgos individuales deben desaparecer, ya que «el hombre individual es un accidente dentro de la naturaleza humana» (Tratado *Del Hombre Noble*). La renuncia a todo lo exterior se justifica en que todo lo creado carece de valor esencial; «Todas las criaturas son pura nada». Al hombre desapegado, al hombre celeste, nadie lo puede estorbar porque no ambiciona ni busca nada fuera de Dios. Y como la multiplicidad

no puede distraerle de nada, es uno solo en lo Uno, donde toda multiplicidad se disuelve en la unidad; "Pues has renunciado a ti mismo y has salido de tus potencias y de su actividad y de la propiedad personal de tu esencia; por esto es absolutamente preciso que Dios entre en tu esencia y en tus potencias: porque te has despojado de todo lo que te es propio, has desertado de ello como está escrito: -La voz clama en el desierto-. Deja a esta voz eterna gritar en ti como le plazca y sé un desierto de ti mismo y de todas las cosas" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*). Si en otra ocasión el maestro ensalzaba la virtud del amor como el impulso esencial para llegar a Dios, en otro lugar matiza la afirmación: "Yo, en cambio, elogio al desasimiento antes que a todo el amor. En primer término, porque lo mejor que hay en el amor es el hecho de que me obligue a amar a Dios, el desasimiento, empero, obliga a Dios a amarme a mí. Ahora bien, es mucho más noble que yo obligue a Dios a venir hacia mí en lugar de que me obligue a mí a ir hacia Dios. Y ello se debe a que Dios se puede relacionar más intensamente y unir mejor conmigo de lo que yo podría relacionarme con Dios. El que el desasimiento pueda obligar a Dios a venir hacia mí, lo demuestro como sigue: cualquier cosa gusta de estar en su lugar propio y natural. Ahora bien, el lugar propio y natural de Dios lo constituyen unidad y pureza que provienen del desasimiento. Por lo tanto, Dios debe entregarse necesariamente, Él mismo, a un corazón desasido" (Tratado *Del Desasimiento*). Como nadie puede en verdad obligar a Dios a nada, este párrafo solo puede entenderse dentro de un contexto metafísico en el que el hombre desasido y muerto al siglo, queda como abandonado o suspendido entre el Cielo y la tierra a merced del Señor. La afirmación esencial es que cuando el hombre se ha vaciado por completo, entonces Dios le llena con su Gracia. Por eso, en otro párrafo, Eckhart da a entender que todo este proceso espiritual está íntegramente conducido por Dios desde el principio al fin y que ese final eventual entra dentro del terreno de la Gracia. Por una parte, es un don libérrimo de Dios, pero de otro lado, Dios no solo no escatima su Gracia sino que está deseoso de entregarla a quienes le buscan con la actitud adecuada; "por grandes que sean esta anulación y este achicamiento de uno mismo, siguen siendo defectuosos si Dios no los completa dentro de uno mismo. Sólo cuando Dios humilla al hombre por medio del hombre mismo, la

humildad es completamente suficiente; y sólo así y no antes se hace lo suficiente para el hombre y para la virtud y antes no" (*Coll.* 23).

VIII.- EL TRABAJO A LA GLORIA DE DIOS Y EL DESAPEGO A LA VOLUNTAD PROPIA.

Afirma San Agustín que «Un servidor leal es aquel que no busca en todas sus obras nada más que la Gloria de Dios» (*Confess. X* c. 26 n. 37). Pero ¿cómo se obra a la Gloria de Dios? En algunas oraciones como el Padrenuestro exclamamos: «¡Señor, hágase tu voluntad!». Sin embargo, cuando su voluntad no nos satisface nos enojamos y buscamos argumentos para justificar nuestra terquedad; "a veces pensáis y decís: «Ay, si las cosas hubieran sucedido de otro modo, sería mejor», o: «Si esto no hubiera sucedido así, acaso habría resultado mejor». Mientras tengas esas ideas, nunca obtendrás la paz. Tú debes aceptar lo que suceda como lo mejor de todo" (Serm. *Omne datum optimum*). Paradójicamente, la recta intención es la que se realiza sin intención. En una de sus prédicas, Eckhart incluso enseña a sus oyentes que sería mejor decirle a Dios; «Hágase tuya la voluntad» en vez de «Hágase tu voluntad», porque así la voluntad humana se anonada por completo. Citando sus palabras; "el Padrenuestro reza: «¡Hágase tu voluntad!» (Mateo 6,10). Mas sería mejor: «¡Hágase tuya la voluntad!»; para que mi voluntad llegue a ser su voluntad, que yo llegue a ser Él" (Serm. *Praedica verbum*). Es decir, *yo llego a ser El* cuando se renuncia a la idea de que hay un "yo" con voluntad autónoma que es autor de obras. No se trata, por tanto, de la vanidosa creencia de que se hacen obras en nombre de Dios en el sentido de considerarse un instrumento en sus manos. No se trata de que "yo haga" en nombre de Dios, porque ello implica la idea de que hay un "yo" autor de las obras distinto de Dios, sino de que sea Dios quien *haga* (en su inefable inmovilidad metafísica), es decir, aceptar o comprender que no hay nada fuera de Dios. Para Eckhart "Así debe ser un hombre bueno, de manera que no busque lo suyo en todas sus obras sino únicamente la honra de Dios. En tanto que tú con todas tus obras tiendes de alguna manera más hacia ti o más hacia una persona que hacia otra, la

voluntad de Dios aún no ha llegado a ser verdaderamente tu voluntad. Nuestro Señor dice en el Evangelio: «Mi doctrina no es mía sino de Aquel que me ha enviado» (Juan 7, 16). Un hombre bueno debe proceder de la misma manera pensando: «Mi obra no es mía, mi vida no es mía»" (Serm. *Moyses orabat*). En definitiva, ¿soy yo realmente el autor de mis obras? ¿Puedo yo arrogarme la autoría de los resultados de mis obras ¿Hasta qué punto puedo decir que son "mías" mis obras? Eckhart trae a colación dos versículos neotestamentarios para entrar en este sutil asunto: «Sin mí no podéis hacer nada» (Juan 15, 5) y cualquier obra que yo haga, «si no tengo amor, no soy nada» (1 Cor. 13, 1).

Pero Eckhart da un paso más en su explicación del ideal del *desasimiento* llegando a afirmar que el auténtico desasimiento implica *desapegarse del mismo deseo de desasimiento*. La verdadera liberación consiste en liberarse de la idea de que hay un "yo" que busca la liberación; supone renunciar a la idea de que hay un "yo" que renuncia. No se trata sólo de renunciar a la voluntad propia sino incluso de renunciar a la idea de que hay un "yo" que desea cumplir la voluntad de Dios. Para Eckhart es claro que "mientras el hombre todavía posee la voluntad de querer cumplir la queridísima voluntad de Dios, semejante hombre no tiene la pobreza adecuada, pues todavía tiene una voluntad con la que quiere satisfacer la voluntad de Dios, y esto no es pobreza genuina. Pues, si el hombre de veras ha de poseer la pobreza, debe estar tan libre de su voluntad creada como lo era antes de ser. Porque os digo por la eterna verdad: Mientras tenéis la voluntad de cumplir la voluntad de Dios y deseáis llegar a la eternidad y a Dios, no sois pobres; pues un hombre pobre es sólo aquel que no quiere nada ni apetece nada" (Serm. *Beati pauperes spiritu*).

En diversos sermones, el maestro Eckhart amplía uno de los signos del verdadero desprendimiento; la pobreza interior. La auténtica pobreza implica la renuncia al propio "yo", es decir, a la voluntad propia, incluida la apropiación de las consecuencias de los actos. Según el maestro, hay dos clases de pobreza: la pobreza exterior y la pobreza interior. A ésta última se refiere Jesucristo cuando dice: «Bienaventurados son los pobres en espíritu» (Mateo 5, 3). Para Eckhart, es la pobreza del que "no quiere nada", lo

cuál implica el no hacer las obras en busca de un resultado aunque éste sea espiritual porque, en ese caso, es el "yo", el "ego", quien está detrás calculando si tales penitencias serán suficientes para la salvación del alma. Sin embargo hay "algunas personas que se empecinan en conservar su propio yo en sus penitencias y ejercicios exteriores… A esos hombres se los llama santos a causa de las apariencias, pero en su fuero íntimo son asnos porque no captan el carácter simbólico de la verdad divina" (Serm. *Beati pauperes spiritu*). La renuncia a la voluntad propia significa que solo se quiere y se obra aquello que place a Dios y no al "ego", "pues es ésta la pobreza en espíritu: que el hombre se mantenga tan libre de Dios y de todas sus obras que Dios, si quiere obrar en el alma, sea Él mismo el lugar en el cuál quiere obrar…" (Serm. *Beati pauperes spiritu*). La filosofía del desapego implica que, cuando uno acepta que no existe un sujeto protagonista de la acción, el alma pierde el interés por los objetos externos, se facilita la *con-versión* de la atención en 180º, es decir, la vuelta de la atención sobre sí mismo.

¿Cuál es la adecuada actitud ante el mundo de las obras? O más propiamente, ¿qué es la recta acción? Para el maestro alemán: "El justo no intenta conseguir nada con sus obras; pues, quienes intentan conseguir algo con sus obras o también aquellos que obran a causa de un porqué, son siervos y mercenarios. Por eso, si quieres ser in-formado en la justicia y transformado en su imagen, no pretendas nada con tus obras y no te construyas ningún porqué, ni en el siglo ni en la eternidad ni con miras a una recompensa o a la bienaventuranza o a esto o a aquello; porque semejantes obras de veras están todas muertas… Por eso, si quieres vivir y aspiras a que vivan tus obras, debes estar muerto y aniquilado para todas las cosas. Es propio de la criatura hacer algo de algo; mas, es propio de Dios hacer algo de nada. Por eso, si Dios ha de hacer algo en tu interior o contigo, debes haberte aniquilado antes. Y por ende, entra en tu propio fondo (*grund*) y obra ahí; y las obras que haces ahí, serán todas vivas" (Serm. *Iustus in perpetuum vivet*).

En varias ocasiones recurre Eckhart al lema de «Vivir sin porqué», vivir sin intención o finalidad alguna. La única inten-

ción buena es la ausencia de intención, lo cuál solo puede producirse dentro del fondo del alma: "Desde este fondo más entrañable has de obrar todas tus obras sin porqué alguno. De cierto digo: Mientras hagas tus obras por el reino de los cielos o por Dios o por tu eterna bienaventuranza, es decir, desde fuera, realmente andarás mal" (Serm. *In hoc apparuit caritas dei in nobis*). "Por eso, dales la espalda a todas las cosas y tómate puro en el ser; porque cuanto está fuera del ser, es «accidente» y todos los accidentes producen un porqué" (Serm. *Iustus in perpetuum vivet*). Ciertamente, el primer *porqué* pudo ser el acicate para iniciar nuestra búsqueda, pero al final de la búsqueda nos encontramos con que la respuesta es *sine quare*, sin *porqué*: "El fin es universalmente aquello mismo que es el principio. No tiene *porqué*, ya que él es el principio de todo y para todas las cosas". Trascendido el pensamiento, ya no hay "razón" de la razón. Alcanzada la *unión mística* y superada la distinción sujeto-objeto ¿quién hay para preguntar nada?, ¿quién hay para sentirse *hacedor* de algo?, ¿quien hay para contemplar qué?

El desapego de la acción comprende tanto la renuncia a considerarse el autor, como a apropiarse de las consecuencias de tal acción. Supone la aceptación de que la voluntad no interviene en ese proceso porque no hay más voluntad que la de Dios. El argumento con el que Eckhart justifica la necesidad del desapego o renuncia a tener voluntad propia es, ciertamente, inapelable y contundente: *Dios no se entrega a una voluntad ajena*. "El hombre debe aprender a sacar de su interior su sí-mismo y a no retener nada propio y a no buscar nada, ni provecho ni placer ni ternura ni dulzura ni recompensa ni el paraíso ni la propia voluntad. Dios nunca se entregó, ni se entregará jamás, a una voluntad ajena" (Col. 21). En otro caso, "si buscas algo distinto a Dios, la obra que realizas no es tuya ni es, por cierto, de Dios" (Serm. *Impletum est tempus Elizabeth*). Y si hay algún propósito, éste ha de ser, en todo caso la *unión mística*. Hay otro argumento igualmente clarificador: Si renuncias a tu voluntad para ponerte en manos de Dios, entonces Dios quiere por ti y a través de ti: "Si quieres que Dios te pertenezca de tal manera, hazte propiedad de Él y no retengas en tu intención nada fuera de Él; entonces Él será el comienzo y el fin de todas tus obras así como su divinidad consiste

en que es Dios. El hombre que de tal modo no pretende ni ama en sus obras nada que no sea Dios, Dios le da su divinidad" (Serm. *Surge illuminare iherusalem*). Y en otra parte abunda en la misma idea: "Allí donde el hombre, en obediencia, sale de su yo y se deshace de lo suyo, justamente allí Dios, a su vez, debe entrar por fuerza; pues cuando alguien no quiere nada para sí, Dios tiene que querer en su lugar, de la misma manera que para Él mismo… Así sucede con todas las cosas: donde yo no quiero nada para mí, Dios quiere en mi lugar" (Col. 1).

En rigor, lo que Eckhart plantea es un modo de disciplinar la arrogancia del "ego" haciéndole ver que no es autor de nada y que carece de capacidad de decisión. No se trata, por tanto, de una aniquilación de la voluntad sino de un cambio total de perspectiva. El "yo" ha de ceder mansamente el control. El hombre exterior ha de entregar su voluntad al hombre interior. Solo así, el hombre se desprende o libera de la servidumbre del cuerpo, los condicionamientos del tiempo y de la ilusión de verse separado de Dios: "La voluntad es íntegra y recta cuando carece de ataduras al yo y ha salido de sí misma y se ha hecho imagen y forma dentro de la voluntad divina. Cuanto más suceda esto, tanto más recta y verdadera es la voluntad" (*Coll.* 10). Ciertamente, desde el punto de vista metafísico, al renunciar a la *voluntad propia* y a las *obras* no se renuncia a nada, dado que éstas son estériles ante Dios, pero ese es el camino hacia el vaciamiento del "ego": "No hay cosa alguna para hacernos hombres verdaderos que el renunciamiento a nuestra voluntad. De veras, sin renunciar a nuestra voluntad en todas las cosas, no obramos absolutamente nada ante Dios. Pero, si llegáramos a desprendernos íntegramente de nuestra voluntad y nos animáramos a renunciar a todas las cosas, exterior e interiormente, por amor de Dios, entonces habríamos hecho todo y antes no" (*Coll.* 11). Y en efecto, sólo el amor entendido como anhelo de Dios, puede dirigir al hombre a resignar su propia voluntad y a aceptar la voluntad de Dios.

Por otra parte, la idea común de que la vida contemplativa es incompatible o está reñida con la vida activa fue un tema al que Eckhart dedicó especial atención porque afectaba a un aspecto esencial del desasimiento como vía espiritual. En esencia, la

cuestión planteada es que acción y contemplación son aspectos complementarios siempre y cuando ésta inspire a aquélla, es decir, que las obras solo tienen verdadero sentido si se hacen con desapego. "¿Qué ocurrirá entonces con las obras exteriores, que sin embargo debemos practicar de vez en cuando, las obras del amor, que son todas exteriores, como enseñar y consolar, cuando hay necesidad de ello?... No tenemos que habérnoslas más que con una sola cosa: acometemos un único y mismo fondo, que comprende también la contemplación y hacemos fructificar su contenido en las obras, en la acción. Sólo así se alcanza el verdadero fin de la contemplación.. ¡esto viene de Dios y vuelve a su mismo fin! Como si yo fuera en esta casa de una punta a la otra: eso sería un cambio y sin embargo sería una única y misma cosa. En el estado de la acción sólo se tiene en Dios un estado de contemplación. Uno en otro encuentran su reposo y su perfección: el único estado de la contemplación apunta hacia la fecundidad en la acción. En la contemplación sólo te eres útil a ti mismo, pero en las buenas obras le eres útil a muchos" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*). En última instancia, la recta acción llega a ser tal en la medida en que se efectúa en contemplación, es decir, sin que haya sentido de un "yo" autor o hacedor que se apropie de nada. En otro caso, las obras y sus consecuencias, por muy grandiosas que parezcan, son estériles, incluidas las que aparenten estar exteriormente inspiradas por Dios; "En el justo no ha de obrar ninguna cosa sino únicamente Dios. Pues, si algo fuera de ti te impele a obrar, en verdad todas esas obras están muertas; y aún en el caso de que Dios te estimule desde fuera para que obres, todas esas obras están muertas. Mas, si tus obras han de vivir, Dios tiene que impelerte en tu interior, en lo más acendrado del alma, porque allí se halla tu vida y sólo allí vives" (Serm. *Iustus in perpetuum vivet*). Siguiendo la tradición mística contemplativa, Eckhart acude al conocido pasaje bíblico de Lucas 10,41-42 para afirmar la superioridad de la vida contemplativa (María escucha a Jesús arrobada a sus pies) sobre la vida activa (Marta, mientras tanto, prepara la comida y se queja de la pasividad de María); "Por eso ella dijo: «Señor, dile que me ayude» «Marta, Marta, te preocupas por demasiadas cosas, cuando sólo una es necesaria. María ha escogido la mejor parte, que ya nunca se le podrá quitar» (Serm. *Intravit lesus in quoddam castellum*). El episodio de

la disputa entre Marta (la vida activa) y María (la vida contemplativa) le sirve al místico alemán para explicar que una cosa es estar *en* las cosas, o sea, apegado o identificado a las obras, y otra muy distinta estar *junto* a las cosas sin ser afectado por ellas. "Por eso dice Cristo: «Estás junto a las cosas y junto al cuidado», y con ello quiere decir que en los sentidos externos Marta se sentía afectada y afligida por las cosas del mundo, pues no se hallaba cuidada como María en la dulzura del espíritu. Ella estaba junto a las cosas, no en las cosas; estaba apartada de ellas y las cosas apartadas de ella" (Serm. *Intravit Iesus in quoddam castellum*). Ciertamente Marta (la vida activa) es la perfección a la que se llega en el ejercicio de la acción interior. Pero para que la vida de Marta no sea huera, hay que ser previamente María, porque la acción tiene sentido tras la comprensión, y no antes.

En definitiva, la verdadera contribución a la Gloria de Dios no consiste en un hacer, sino en Ser. Como diría Eckhart: "La gente nunca debería pensar tanto en lo que tiene que hacer; tendrían que meditar más bien sobre lo que son. Pues bien, si la gente y sus modos fueran buenos, sus obras podrían resplandecer mucho. Si tú eres justo, también tus obras son justas. Que no se pretenda fundamentar la santidad en el actuar; la santidad se debe fundamentar en el ser" (*Coll.* 4).

IX.- LA CONTEMPLACIÓN SIN OBJETO

Conviene advertir que el discurso de Eckhart no obedece a unos fines meramente teóricos o especulativos. Por el contrario, responden a su propia experiencia contemplativa. El maestro muestra constantemente que sólo el desasimiento lleva a la contemplación de Dios. En sus primeros pasos, la contemplación de Dios requiere de una práctica muy concreta que genéricamente es denominada oración contemplativa. Bajo esta práctica se esconde una enseñanza definida e incluso, si se nos permite la expresión, una técnica precisa. Ante todo se trata de una oración unitiva que conduce a Dios. No sólo hay que recoger los sentidos, sino que además hay que olvidar todo deseo, pensamiento, por espiritual

que parezca, y supeditar todo lo que proceda del mundo creado a la visión de Dios.

¿De qué sirve que las potencias del alma queden suspendidas y detenidas? En rigor, cuando la atención se vuelca en los objetos externos, las potencias se distraen y dispersan, es decir, se debilitan. Por el contrario, al reunir lo disperso, puede volverse toda la fuerza de la atención hacia el fondo del alma; "el alma con las potencias se ha dispersado y disipado fuera, cada una de ellas en su operación: la potencia de la vista en el ojo, la del oído en la oreja, la del gusto en la lengua. Y en la misma medida se han vuelto débiles para hacer su obra interiormente. Pues toda potencia que se extienda fuera es imperfecta. Y por eso si el alma quiere desplegar interiormente una vigorosa eficacia, debe llamar a todas sus potencias y reunirlas, aparte de las cosas desordenadas, en una acción interior" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*). Es una actitud de concentración o de atención pura en la que, liberado de los pensamientos y del apego a los objetos, el alma queda por completo vacía y se entrega a Dios. De ese modo, el orante "no se perturba por nada ni está atado a nada, ni tiene atado lo mejor de sí mismo a ningún modo, ni mira por lo suyo en cosa alguna, sino que está abismado completamente en la queridísima voluntad de Dios, luego de haberse despojado de lo suyo… Uno ha de rezar con tanto vigor que desearía que todos los miembros y potencias del hombre, la vista como los oídos, la boca, el corazón y todos los sentidos, estuvieran dirigidos hacia esta finalidad; y no se debe terminar antes de sentir que uno está por unirse con Aquel a quien tiene presente, dirigiéndole su súplica, esto es: Dios" (*Coll.* 2). Por tanto, se trata de una oración que no solo no es oral, sino que ni siquiera es mental. Es una oración sin objeto porque su finalidad es carecer de finalidad, es decir, oración pura y desinteresada. De hecho, ni siquiera cabe rezo alguno. Eckhart aclara más la naturaleza de la oración contemplativa; "¿cuál es la oración del corazón desasido? Contesto diciendo que la pureza desasida no puede rezar, pues quien reza desea que Dios le conceda algo o solicita que le quite algo. Ahora bien, el corazón desasido no desea nada en absoluto, tampoco tiene nada en absoluto de lo cuál quisiera ser liberado. Por ello se abstiene de toda oración, y su oración sólo implica ser uniforme con Dios. En esto

se basa toda su oración. En este sentido podemos traer a colación lo dicho por San Dionisio con respecto a la palabra de San Pablo donde éste dice: «Son muchos quienes corren detrás de la corona y, sin embargo, uno solo la consigue» (Cfr. 1 Cor. 9, 24); todas las potencias del alma corren para obtener la corona y, sin embargo, la consigue sólo la esencia. Dionisio dice pues[515]: La carrera no es otra cosa que el alejamiento de todas las criaturas y el unirse dentro de lo increado. Y el alma, cuando llega a esto, pierde su nombre y Dios la atrae hacia su interior de modo que se anonada en sí misma, tal como el sol atrae hacia sí el arrebol matutino de manera que éste se anonada. A ese estado lo que conduce mejor al hombre es el desasimiento. A este respecto podemos referirnos también a la palabra pronunciada por Agustín. El alma tiene una entrada secreta a la naturaleza divina donde se le anonadan todas las cosas. En esta tierra la tal entrada no es sino el desasimiento puro. Y cuando el desasimiento llega a lo más elevado, se vuelve carente de conocimiento a causa del conocimiento, y carente de amor a causa del amor y oscuro a causa de la luz" (Tratado *Del Desasimiento*).

La enseñanza de Eckhart supone la supeditación de la meditación a la contemplación. De hecho, cuando él mismo expone "lo que el hombre debe hacer para que este nacimiento se produzca en él y se realice con éxito: si es mejor que haga por su parte algo para esto, por ejemplo teniendo representaciones de Dios o pensando en él, o que se quede tranquilo en un estado de reposo, de silencio y que entonces Dios hable y actúe en él y que él espere simplemente la operación de Dios" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*), aboga inequívocamente por la superioridad de la contemplación. "Así es pues cómo el hombre debe evadirse de sus sentidos, volverlos hacia el interior y entrar en un olvido de todas las cosas y de sí mismo. Por eso es por lo que un maestro increpa al alma en estos términos: ¡Retírate de la agitación de las ocupaciones exteriores! y más adelante: ¡Huye y escóndete del tumulto de la actividad exterior así como de los pensamientos del interior, pues sólo crean problemas!" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*). Pero para evitar que el aspirante se instale cómodamente

[515] Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* c. 4 *5.* 9 y c. 13 *5.* 3.

en falsas conceptualizaciones, nuevamente el maestro socava el edificio argumental del que pretenda absolutivizar la vida contemplativa; "quien se imagina que recibe más de Dios en el ensimismamiento, la devoción, el dulce arrobamiento y en mercedes especiales, que cuando se halla cerca de la lumbre o en el establo, hace como si tomara a Dios, le envolviera la cabeza con una capa y lo empujara por debajo de un banco. Pues, quien busca a Dios mediante determinado modo, toma el modo y pierde a Dios que está escondido en el modo. Pero quien busca a Dios sin modo lo aprehende tal como es en sí mismo" (Serm. *In hoc apparuit caritas dei in nobis*).

X.- VACIAR EL TEMPLO DE PENSAMIENTOS

Guiado por su propia experiencia mística, Eckhart propugna la suspensión de los sentidos y del pensamiento, es decir, el desprendimiento del conocimiento ordinario, como medio de trascender la individualidad. Explica que: "El alma tiene dos ojos, uno interior y otro exterior. El ojo interior del alma es aquél que mira adentro del ser y recibe su ser de Dios en forma completamente inmediata" (Serm. *In diebus suis placuit deo*). El predominio de una de esas dos formas de visión produce dos clases de hombres; el hombre interior, cuyo anhelo de Dios le mueve a la contemplación mediante el recogimiento o suspensión de las potencias del alma, y el hombre exterior que vive identificado con los objetos del pensamiento; "Ahora bien, hay algunas personas que gastan las potencias del alma completamente en provecho del hombre exterior. Ésta es la gente que dirige todos sus sentidos y entendimiento hacia los bienes perecederos; no saben nada del hombre interior" (Tratado *Del Desasimiento*).

La meditación pura requiere del recogimiento de las potencias del cuerpo y del alma (los sentidos y el pensamiento), abandonar toda distracción exterior y volcar toda la atención en el interior: "Quien quiera entender la doctrina de Dios debe recogerse y encerrarse en sí mismo y separarse de toda preocupación y fracaso y de la agitación de las cosas inferiores. Debe superar las potencias del alma, tan numerosas y tan ampliamente divididas,

tanto si se hallan en el pensamiento como si el pensamiento, cuando actúa en sí mismo, obra maravillas. Incluso debe superar este pensamiento, para que Dios hable en todas las potencias sin división" (Serm. *Videns Iesus turbas*). En la práctica contemplativa, el vaciamiento de sí mismo equivale al silencio de la mente, a la ausencia de pensamiento (*gedenken*); "debes desprenderte de todas tus actividades y reducir al silencio a todas tus potencias, si verdaderamente quieres realizar en ti este nacimiento; ¡si quieres encontrar al rey que acaba de nacer debes pasar delante de todo lo que puedas encontrar por ahí y dejarlo atrás" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*). "Por esto ha dicho un maestro: «Cuando el hombre ha de realizar una obra interior es preciso que recoja todas sus fuerzas, en cierta forma en una esquina de su alma y se oculte a todas las imágenes y las formas y entonces podrá actuar. Es preciso que llegue a un estado de olvido, de ignorancia. Es preciso que haya tranquilidad y silencio donde esta palabra debe ser percibida: no se puede llegar a ella mejor que por la tranquilidad y el silencio; ahí se la puede oír, ahí se la comprende como es necesario: ¡en la ignorancia! Cuando ya no se sabe nada, ella se deja ver y se revela" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*). Los episodios de Moisés ante la zarza ardiendo o del trance de San Pablo le sirven al místico alemán para racionalizar su experiencia contemplativa; "El espíritu había atraído hacia él de tal forma a todas las potencias del alma que el cuerpo había desaparecido para él: allí, ni la memoria ni la razón, ni los sentidos, ni las potencias a las que corresponde conducir y alimentar a los sentidos, ninguna estaba ya activa; el fuego y el calor vital estaban suspendidos" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*).

Todo lo que provenga de los sentidos, todo lo que pueda ser aprehendido o experimentado, no puede formar parte de nuestra naturaleza real porque implica que hay un sujeto que adquiere algo que antes no poseía. Y como el fondo del Alma es autosuficiente, pura esencia y unidad, todo lo que el "yo" adquiera, incluido el conocimiento, constituye algo sobreimpuesto y epidérmico al alma a modo de cáscara accesoria. En consecuencia, la verdadera paz no puede venir de algo tan mudable como el conocimiento porque "Cuando tengo sabiduría, no la soy yo mismo. Puedo obtener sabiduría, y también puedo perderla. Pero cual-

quier cosa que se halla en Dios, es Dios; y no se le puede escapar" *(Serm*. *Nunc scio vere*). "Si alguien ve alguna cosa, o si algo penetra en tu conocimiento, eso no es Dios, justamente, porque no es ni esto ni lo otro. A quien diga que Dios está aquí o allí, no le creáis. La luz, que es Dios, brilla en las tinieblas… Dios es una luz verdadera; quien quiera verla debe ser ciego" (Serm. *Surrexit autem Saulus de terra*). Por ello, el conocimiento desde las potencias externas (los sentidos y el entendimiento) es imperfecto porque, al basarse en la dualidad sujeto-objeto, impide conocer la esencia y fondo de las cosas. Por el contrario, el conocimiento en Dio*s* o *como* Dios permite descubrir la esencia unitaria de todo porque el sujeto es simultáneamente el propio objeto de atención o, dicho en otros términos, es un conocimiento sin objeto, puro y directo que transciende la aparente pluralidad de los objetos al contemplarlos en su unidad esencial; "cuando alguien conoce alguna cosa de los objetos exteriores, algo interviene en él, por lo menos una impresión. Cuando quiero obtener la imagen de una cosa, por ejemplo de una piedra, entonces atraigo de ella en mi interior lo más tosco; lo extraigo de ella hacia fuera. Pero cuando sucede en el fondo de mi alma, allí la imagen se halla en lo más alto y noble; no es nada sino una imagen espiritual. En las cosas que mi alma conoce del exterior, algo extraño penetra en ella; pero lo que conozco de las criaturas en Dios, allí no entra nada en el alma sino sólo Dios, pues en Dios no hay nada sino Dios. Si conozco a todas las criaturas en Dios, las conozco en tanto que nada" (*Ser. Surrexit autem Saulus de terra*). La invocación de Juan 17, 1 "En esto consiste la vida eterna; en que conozcan a ti solo, como Dios uno y verdadero" le da pie para afirmar la inutilidad de todo conocimiento en el que Dios no sea sujeto-objeto; "Si yo conociera todas las cosas y no a Dios, no habría conocido nada. Mas, si conociera a Dios y no conociese ninguna otra cosa, habría conocido todas las cosas. Cuanto más insistente y profundamente se conoce a Dios como «uno», tanto más se conoce la raíz de la cuál han germinado todas las cosas. Cuanto más se conoce como «uno» la raíz y el núcleo y el fondo de la divinidad, tanto más se conocen todas las cosas. Por eso dice: «Para que te conozcan Dios uno y verdadero». No dice ni Dios «sabio» ni Dios «justo» ni Dios «poderoso», sino únicamente «Dios uno y verdadero», y quiere decir que el alma debe apartar y mondar todo cuanto se

agrega a Dios en el pensamiento o en el conocimiento, y que se lo tome desnudo tal como es un ser acendrado: así es Dios verdadero"(Serm. *Nuestro Señor levantó*).

Pero ¿existe entonces alguna forma de *conocimiento* infalible? El hombre ha de comprender que a Dios no se le puede conocer a través de los sentidos. La paz, la felicidad de la visión de la faz de Dios no es experimentable a través de las potencias del entendimiento. Erróneamente, el hombre cree que puede realizarse a través de los sentidos y el pensamiento y se vuelca en una alocada carrera por acumular experiencias, deseos, posesiones. Cree que cuantas más cosas tenga, más realizado estará. Pero como, por su propia naturaleza, los objetos del pensamiento vienen y van continuamente, el placer que ellos le procuran también es intermitente. La propia felicidad es un estado o sentimiento que sólo cobra sentido en relación a otro estado de no felicidad (sufrimiento, desasosiego…). Se experimenta la felicidad cuando se accede a ella desde un estado de no felicidad. Por eso nadie es feliz *siempre* porque entonces no podría existir un sentimiento o sensación con la cuál compararla. La angustia y frustración que provoca esa transitoriedad de la felicidad, o de cualquier estado, empuja al hombre a buscar la estabilidad en el mundo espiritual: "Dijo Nuestro Señor: «Sólo estando dentro de mí, tenéis paz» (Cfr. Juan 16, 33). Exactamente en la medida en que uno está dentro de Dios, uno se halla en paz. Aquella parte de nosotros que se halla en Dios, tiene paz; la otra parte que está fuera de Dios, tiene desasosiego. Dice San *Juan:* «Todo cuanto ha nacido de Dios, vence al mundo» (1 Juan 5, 4)" (Serm. *Populi eius qui in te est, misereberis*). Quien se empeña en llegar a Dios por medio de la razón humana no hará más que construir un Dios pensado. Y el mundo del pensamiento es el reino vano de los objetos y de la dualidad. En rigor, no hay objetos sino conceptos creados por la mente. La "felicidad", la "paz", el "Alma", "Dios", etc. son meras conceptualizaciones que la mente crea o imagina y que clasifica en los miles de archivos o cajoncitos de su memoria. Desde el momento en que los convertimos en "objetos" de pensamiento, los convertimos en algo externo y ajeno a nosotros. Por eso el pensamiento es una forma imperfecta y alienadora (es de-

cir, nos convierte en "otro") de conocimiento porque ve dualidad donde solo hay unidad.

En efecto, "Dios" es también otro pensamiento generado por la mente para alimentar la dualidad de un sujeto (yo) que reza y obtiene servicios de un objeto (Dios). El problema de pensar o recordar a Dios es que nos mantenemos en la dualidad y separación de Dios. Mientras pensamos en Dios, lo alejamos de nosotros porque lo vemos como algo distinto y distante. Así, nunca se puede culminar el camino espiritual; "El hombre no debe tener un Dios pensado ni contentarse con Él, pues cuando se desvanece el pensamiento, también se desvanece ese Dios. Uno debe tener más bien un Dios esencial que se halla muy por encima de los pensamientos de los hombres y de todas las criaturas" (*Coll.* 6). Llega aquí el maestro a una conclusión fundamental; el hombre que aspira a unirse a Dios debe transcender el nivel de los pensamientos por muy nobles y positivos que sean. También las imágenes, pues no son más que pensamientos de carácter visual: "Ahora podríais decir: «¡En el alma no hay sin embargo, por naturaleza, más que imágenes! » ¡No, no es así! Si así fuera, el alma no sería nunca dichosa… Una imagen no se tiene a sí misma como propósito, no se propone a sí misma: siempre te conducirá y te enviará hacia eso de lo que es imagen. Y como sólo se tienen imágenes de lo que está fuera y es percibido por los sentidos, es decir de las criaturas y que además ella te envía siempre hacia eso de lo que es imagen, sería imposible que nunca pudieras llegar a ser feliz por no importa qué imagen" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*).

Por tanto, también "alma" es otro concepto instrumental que debe ser transcendido porque, al no ser de naturaleza mental, no puede ser pensado ni conceptualizado. El mero hecho de tratar de convertirlo en un pensamiento, o sea, un objeto o concepto, nos impide comprenderlo. Por eso, al comentar el versículo de San Juan 12, 25: «Quien odia a su alma en este mundo, la guardará para la vida eterna», Eckhart aclara que "La palabra que nombra el alma, se refiere al alma en cuanto se halla en la cárcel del cuerpo, y por ello opina San Juan que el alma, al ser capaz de convertir aún en objeto de su pensamiento aquello que ella es en

sí misma, se halla todavía en su cárcel. Allí donde presta aún atención a esas cosas bajas y donde recoge algo en su interior por intermedio de los sentidos, allí se estrecha en seguida; pues las palabras no son capaces de dar ningún nombre a naturaleza alguna que se encuentre por encima de ellas" (Serm. *Qui odit animam suam*). Por tanto, la cárcel del alma no la constituyen sólo el cuerpo (y el tiempo) sino también la misma alma mientras se exprese a través del pensamiento conceptual.

El pasaje bíblico de la expulsión del los mercaderes del Templo le da pie a Eckhart para hilar uno de sus mejores sermones. Identifica el Templo al hombre, y los comerciantes y las mercancías con todos los obstáculos que hemos de remover para vaciarnos y desasirnos. "Leemos en el santo Evangelio (Mateo 21, 12) que Nuestro Señor entró en el templo y echó fuera a quienes compraban y vendían, y a los otros que ofrecían en venta palomas y otras cosas por el estilo, les dijo: «¡Quitad esto de aquí, sacadlo!» (Juan 2, 16). Dios quiere tener vacío este templo de modo que no haya nada adentro fuera de Él mismo. Es así porque este templo le gusta tanto ya que se le asemeja de veras, y Él mismo está muy a gusto en este templo siempre y cuando se encuentre ahí a solas" (Serm. *Intravit Iesus in templum*). ¿Por qué es necesario vaciar el templo? "Pues luz y oscuridad no pueden existir juntos, no más que Dios y la criatura: Si Dios debe entrar, es preciso que el creado salga" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*). Para que acontezca la iluminación hay que identificar y expulsar a los mercaderes. Estos son quienes se acercan a Dios en busca de premios y compensaciones por sus obras. "Mercaderes son todos aquellos que se cuidan de no cometer pecados graves y les gustaría ser buenos y, para la gloria de Dios, ellos hacen sus obras buenas, como ayunar, estar de vigilia, rezar y cosas por el estilo, cualquier clase de obras buenas, mas las hacen para que Nuestro Señor les dé algo en recompensa o para que Dios les haga algo que les gusta: todos ésos son mercaderes. Esto se debe entender en un sentido burdo, porque quieren dar una cosa por otra y de esta manera pretenden regatear con Nuestro Señor. Con miras a tal negocio se engañan. Pues, todo cuanto poseen y todo cuanto son capaces de obrar, si lo dieran todo por amor de Dios y obrasen por completo por Él, Dios en absoluto estaría obligado a dar-

les ni a hacerles nada en recompensa, a no ser que quiera hacerlo gratuita y voluntariamente. Porque lo que son, lo son gracias a Dios, y lo que tienen, lo tienen de Dios y no de sí mismos. Por lo tanto, Dios no les debe nada, ni por sus obras ni por sus dádivas, a no ser que quisiera hacerlo voluntariamente como merced y no a causa de sus obras ni de sus dádivas, porque no dan nada de lo suyo y tampoco obran por sí mismos, según dice Cristo mismo: «Sin mí no podéis hacer nada» (Juan 15, 5). Esos que quieren regatear así con Nuestro Señor, son individuos muy tontos; conocen poco o nada de la verdad. Si quieres librarte del todo del mercantilismo para que Dios te permita permanecer en ese templo, debes hacer con pureza y para gloria de Dios todo cuanto eres capaz de hacer en todas tus obras, y debes mantenerte tan libre de todo ello como es libre la nada que no se halla ni acá ni allá" (Serm. *Intravit Iesus in templum*). Con sorna critica Eckhart a quienes aman a Dios como aman una vaca que les da leche y queso: "Es demasiado codicioso el hombre que no se contenta con Dios solo sino que quiere satisfacer por intermedio de Él sus apetitos y anhelos, ya sean materiales, ya sean espirituales". Incluso las buenas obras devienen muertas si se hacen con una finalidad o sin desapego: "Esas personas son todas personas buenas que hacen sus obras exclusivamente por amor de Dios y no buscan en ellas nada de lo suyo, pero las hacen con apego al propio yo, al tiempo y al número, al antes y al después. Entonces esas obras les impiden alcanzar la verdad" (Serm. *Intravit Iesus in templum*). Por supuesto que la senda metafísica tiene sus resultados, pero la adecuada actitud de renuncia a sí mismo supone acercarse a Dios sin mercadeos interesados y sin ánimo de beneficio aunque éste se obtenga. "¡Cuanto más desapegado te mantengas más luz interior te corresponderá, más verdad y penetración!" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*), pues ya dice Jesús que «Todo el que dejare algo por amor a mí, se lo devolveré dándole cien veces más y la vida eterna por añadidura» (Mateo 19, 29)

En definitiva; para "estar vacío de sí mismo" y dejar paso a Dios "el hombre debe retirarse y vaciarse (*ledic machen*) de todo pensamiento, palabra y obra, y de todas las imágenes del intelecto". En la medida en que recogemos nuestras potencias y nos vaciamos de nosotros mismos, cedemos el control a Dios y le da-

mos espacio para que entre en nuestro Templo interior y derrame su Gracia: "¡En verdad! cuando el hombre se aquieta completamente y reduce al silencio a la razón activa que lleva dentro de sí, Dios ha de encargarse de la obra, él mismo debe ser el que actúa" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*). En efecto, *al vaciarme de pensamientos, lo que aparece yo no lo pongo.* Entonces ¿de dónde viene?; "Aquél que, sin multiplicar los pensamientos, sin multiplicar los objetos y las imágenes, reconoce interiormente lo que ninguna visión exterior ha puesto en él, sabe bien que esto es cierto" (Tratado *Del Consuelo Divino*). "Ahora digo yo: ¿Cómo puede ser que el desasimiento del conocimiento conoce en sí mismo todas las cosas sin forma e imagen, sin que se dirija hacia fuera y se transforme él mismo? Digo que proviene de su simplicidad, porque el hombre, cuanto más puramente simplificado se halla en sí mismo, con tanta más simplicidad conoce toda la multiplicidad en él mismo y se mantiene inmutable en sí mismo" (Serm. *Homo quidam nobilis*).

Llegamos aquí a uno de los puntos culminantes del pensamiento del maestro alemán; el *nacimiento eterno*, es decir, la iluminación o realización espiritual. Dicho *nacimiento a la eternidad* es una Gracia que solo Dios concede: "Es una merced especial y un gran don el que uno vuele hacia arriba con el ala del conocimiento y eleve el entendimiento al encuentro de Dios"[516] (Serm. *Jesús ordenó a sus discípulos*). La conquista de la inmortalidad solo puede tener lugar en lo más íntimo del templo. Ese lugar en el fondo del alma es, paradójicamente, un no-lugar más allá del tiempo, en la eternidad previa o más allá de la creación: «Aquí el fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo es el fondo de Dios», «Mi casa y la casa de Dios es el mismo ser del alma, en la que sólo habita Dios». Para que este nacimiento eterno o despertar acontezca, es preciso que el templo se halle exento y vacío. Solo tras ese vaciamiento o desprendimiento de sí mismo, se digna Dios a entrar en él y comunicarnos la Palabra.

Para que Dios hable debe haber silencio absoluto. El Templo debe estar vacío de pensamientos: "Mirad, debéis tenerlo por

[516] Cfr. 2 Cor. 3, 18.

cierto: si alguna otra persona, fuera de Jesús solo, quiere hablar en el templo, o sea, en el alma, Jesús se calla como si no estuviera en casa y tampoco está en su casa en el alma porque ella tiene visitas extrañas con las que conversa. Pero si Jesús ha de hablar en el alma, ella tiene que estar a solas y se debe callar ella misma si es que ha de escuchar a Jesús. Entonces entra Él y comienza a hablar" (Serm. *Intravit Iesus in templum*). En suma, Dios no necesita de pensamientos ni de imágenes para comunicarse con el Alma. Por tanto, todo pensamiento, ya sea bajo la forma de imagen, deseo o recuerdo, es un obstáculo que se interpone entre Dios y el Alma: "Dios actúa sin intermediario y sin imagen. Cuanto más libre de imágenes, más preparado estás para recibir su acción y cuanto más vuelto hacia el interior y más olvidadizo, más cerca estás de El. A propósito de esto, Dionisio exhortaba a su discípulo Timoteo diciéndole: ¡Querido hijo Timoteo, con el espíritu libre de preocupaciones debes elevarte por encima de ti mismo y por encima de las potencias de tu alma, por encima de toda forma y de toda esencia, en la silenciosa oscuridad escondida, para llegar a un conocimiento del Dios desconocido supradivino! Para esto es preciso un desapego de todas las cosas: a Dios le repugna actuar entre toda clase de imágenes" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*). En definitiva, "Si queremos conocer a Dios, tiene que ser sin mediación; no puede penetrar nada extraño" (*Ser. Surrexit autem Saulus de terra*). Además, "Dios espera de cualquier hombre espiritual que lo ame con todas las potencias del alma. Por esto dijo: Amarás a tu Dios de todo corazón"[517] (Tratado *Del Desasimiento*).

En suma, para que la visión del rostro de Dios se produzca, la mente ha de estar en absoluto silencio. Ese silencio o vacío implica el desapego del mundo externo, incluidas las personas queridas, la familia, los amigos… incluido uno mismo; "dijo Cristo: «El que ama cualquier otra cosa además de mí, el que está apegado a padre, madre y muchas otras cosas, no es digno de mí. No he venido a traer la paz a la tierra, sino la espada, porque yo te separo de todas las cosas, porque aparto de ti hermano, hijo, madre, amigo, que son en realidad tus enemigos. ¡Pues lo que para ti es

[517] Cfr. Marcos 12, 30; Lucas 10, 27.

un consuelo es en realidad tu enemigo!" Si tu ojo quiere ver, tu oído oír todas las cosas, tu corazón tenerlas todas presentes en él: en verdad que tu alma ha de ser importunada y dispersada en todas esas cosas" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*).

XI.- LAS TINIEBLAS QUE CUBREN EL ROSTRO DE DIOS

Como ya se ha indicado, el primer paso de la práctica contemplativa consiste en aprender a recoger todas las potencias del alma y estabilizar el silencio de la mente. Cuando ese vacío de pensamientos es estable y alcanza la adecuada intensidad[518], acontece un estado singular muy difícil de describir en el que se desconectan todos los sentidos y cesa cualquier identificación con el cuerpo y la mente. Ese estado profundo en el que no queda rastro de nada más que una pura consciencia, es lo que Jacob describe como "lugar sobrecogedor" o los místicos definen como nube del no-saber y que preludia la visión de la Luz o faz de Dios. Para quien nunca lo ha experimentado, este estado de oscuridad absoluta solo puede ser descrito como una Nada esencial,

[518] La atención debe ser máxima, intensa y sostenida para que no sea interrumpida por ningún pensamiento. Para explicar el grado de concentración que se requiere, Eckhart da el siguiente ejemplo: "Había un maestro pagano que se había dedicado a un arte, el arte de contar. Sentado ante el hogar escribía cifras y cultivaba su arte. Llegó un soldado con la espada en la mano; no sabía que él era el maestro y gritó: ¡Cómo te llamas, habla rápido o te mato! El maestro estaba tan absorto en sí mismo que ni vio ni oyó al enemigo ¡y ni siquiera habría podido comprender qué quería! Y cuando este hombre lo hubo interpelado varias veces sin obtener respuesta, le cortó la cabeza. Esto por adquirir un arte natural: ¡cuán incomparablemente no deberíamos nosotros desapegarnos de todas las cosas y concentrar todas nuestras fuerzas cuando se trata de contemplar y de conocer la verdad única, infinita, increada, eterna! Reúne para esto toda tu razón y todo tu pensamiento y dirígete entonces hacia el fondo donde yace este tesoro escondido. Si esto ha de ocurrir, sabe que te es preciso abandonar cualquier otra cosa: ¡debes llegar a un estado de ignorancia si quieres encontrar esto!" (Trat. *Del Nacimiento Eterno*). Solo con la debida concentración en Dios puede el hombre interno caminar sobre las aguas de la agitación, la corporalidad y el tiempo pues en otro caso, si vive apegado a los objetos externos y presta atención a los pensamientos, será tragado por las turbulencias del mundo: "Mientras sus pensamientos estaban concentrados y centrados con simpleza en Dios, el mar se unía bajo sus pies de modo que él caminaba sobre el agua (Cfr. Mateo 14, 29 ss.), mas, cuando fijó su pensamiento en lo de abajo, se fue hundiendo…." (Serm. *Jesús ordenó a sus discípulos*).

una Nube del no-saber o una ignorancia u olvido de sí mismo. Son las tinieblas que cubren la faz de Dios. El propio Eckhart refleja el desconcierto del aspirante a la contemplación que ve cifradas sus expectativas en algo tan paradójico como es el alcanzar el conocimiento de Dios a través de un no-saber: "Ahora me diréis que pongo toda nuestra salvación en una ignorancia. Esto se entiende como una carencia: Dios ha creado al hombre para el conocimiento. Pero uno debe elevarse ahora a una forma superior del conocimiento y este no-conocimiento no debe provenir del no-conocimiento, sino que es a partir del conocimiento como se ha de llegar al no-conocimiento. Debemos ser ignorantes con el conocimiento divino y nuestra ignorancia será entonces ennoblecida y adornada por el conocimiento sobrenatural" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*). Pero ese es el único camino posible para el nacimiento eterno pues "Incluso si a esta cosa se la llama una ignorancia, un no-conocimiento, hay sin embargo en ella más que en cualquier saber o en cualquier conocimiento fuera de ella. Pues esta ignorancia te conduce y te saca fuera de toda cosa conocida y fuera de ti mismo. Es lo que Cristo quería decir cuando decía que el que no niega su propio yo y no deja a su padre y a su madre y no se mantiene aparte de todo eso, no es digno de mí. Como si dijera: ¡El que no renuncie a todo lo exterior de las criaturas, no puede ser ni concebido ni engendrado en este nacimiento divino!" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*). En definitiva: "Dios nace dentro de nosotros cuando todas las potencias de nuestra alma, que antes estaban atadas y presas, llegan a ser desatadas y libres y se realiza en nuestro fuero íntimo un silencio desprovisto de toda intención y nuestra conciencia ya no nos recrimina; entonces el Padre engendra en nosotros a su Hijo. Cuando esto sucede, debemos preservarnos desnudos y libres de todas las imágenes y formas, tal como es Dios, y debemos aceptarnos tan desnudos, sin semejanza, como Dios es desnudo y libre en Él mismo. Cuando el Padre engendra en nosotros a su Hijo, conocemos al Padre junto con el Hijo, y en los dos, al Espíritu Santo y el espejo de la Santa Trinidad y en él todas las cosas, cómo son pura nada en Dios… Ahí no existen ni número ni cantidad" (Serm. *Iustus in perpetuum vivet*). Ese lugar en que el alma anonadada y desasida se encuentra con Dios parece un «desierto» (*einöde*), un «silencio» sobrecogedor, una tiniebla insondable,

pero también un «saber sin saber» (*wîse âne wîse*), «fondo sin fondo» (*grunt âne grunt*), interminable acumulación de paradojas que indican la inutilidad de cualquiera denominación de ese estado o morada. En realidad, Eckhart establece una triple consideración de la tiniebla mística; primeramente como desapego o desasimiento del mundo; en segundo lugar como una luz de Dios que ciega y, finalmente, la oscuridad de la inefable Divinidad más allá de cualquier atributo y que sólo puede ser descrita como oscuridad supraesencial; "¿Qué son las tinieblas? En primer lugar, que el hombre no participe o dependa de nada y sea ciego y no sepa nada de las criaturas. También he dicho muchas veces: quien quiera ver a Dios tiene que ser ciego. En segundo lugar: Dios es una luz que brilla en las tinieblas. Él es una luz que ciega. Eso significa una luz de tal tipo que es incomprensible; es infinita, es decir, que no tiene fin, nada sabe de un final. Esto quiere decir que ciega el alma, para que no sepa nada y no conozca nada. Las terceras tinieblas son las mejores de todas y significan que en ellas no hay ninguna luz. Un maestro dice: el cielo no tiene ninguna luz, es demasiado alto para ello: no ilumina, ni es frío ni caliente en sí mismo. Así también pierde el alma, en dichas tinieblas, toda luz; escapa a todo lo que pueda llamarse calor o color" (Serm. *Videns Iesus turbas*).

Las «tinieblas» (*vinsternisse*) expresan el estado de autonegación y aniquilación del ego previo a la contemplación de la luz de la faz de Dios (Jn 1, 5 y 9). Ese proceso de purificación o de escalamiento a través de las gradas de la virtud, desde el punto de vista del yo humano, es visto como una negación de sí mismo, una «noche oscura de los sentidos y del espíritu» en cuyo itinerario el alma aparentemente no encuentra soporte en nada. Pero desde el punto de vista ontológico o metafísico, esa oscuridad es elocuente y plena porque revela la naturaleza del Ser, que es luz pura y Gracia. Para Eckhart, la tiniebla mística "es la oscuridad oculta de la eterna divinidad y es desconocida y no fue conocida nunca ni será conocida jamás. Allí Dios permanece desconocido en sí mismo y la luz del Padre eterno ha infiltrado sus rayos allí desde la eternidad, pero las tinieblas no comprenden la luz (Cfr. Juan 1, 5)" (Serm. *Ave, gratia plena*). "De la misma manera actúa la luz divina, que oculta todas las luces. Lo que buscamos en las

criaturas es todo noche. Es lo que realmente opino: lo que buscamos en cualquier criatura es todo sombra y noche. Incluso la luz más sublime de los ángeles, por muy alta que sea, no afecta en nada al alma. Todo lo que no sea la primera luz es oscuridad y noche" (Serm. *Surrexit autem Saulus de terra*).

Eckhart demuestra conocer perfectamente cuál es el hecho místico descrito en el Antiguo Testamento relativo al éxtasis de Moisés tras atravesar la niebla que rodeaba el rostro de Dios: "«Moisés penetró en la niebla» y fue subiendo a la montaña; «allí encontró a Dios» y en las tinieblas halló la luz verdadera" (Cfr. Exodo 20, 21). Y allí murió Moisés para las cosas terrenales porque *nadie puede ver a Dios y seguir viviendo*. "Por eso dice San Pablo[519]*:* «Dios mora en una luz a la cuál no hay acceso» (Cfr. 1 Timoteo 6,16), y que es, en sí misma, un puro Uno. Por eso el hombre debe estar mortificado y completamente muerto y no ser nada en sí mismo, enteramente despojado de toda igualdad y ya no ser igual a nadie, entonces es verdaderamente igual a Dios" (Serm. *Convescens praecepit eis*). Hasta ese momento, se tiene nombre, historia personal, individualidad, ego. Pero tras atravesar las tinieblas, se comprende que la individualidad, los recuerdos del pasado y los proyectos de futuro, no son más que espejismos evanescentes, una mera apariencia porque se es uno en Dios; "San Pablo dice en Efesios 5, 8: «Anteriormente erais tinieblas, pero ahora sois una luz en Dios». «Aliquando» significa anteriormente. Para quien sabe interpretar plenamente esta palabra, ella significa lo mismo que «en algún momento» y se refiere al tiempo que nos impide llegar a la luz, porque a Dios nada le repugna tanto como el tiempo; y no sólo el tiempo, se refiere también al apego al tiempo" (Serm. *Eratis enim aliquando tenebrae*). Esa muerte psicológica y mental (es decir, en cuanto individuo separado) que implica atravesar las tinieblas, representa el total desapego de la pluralidad (el apego a las cosas circundantes), a la

[519] Según Eckhart, los tres cielos de San Pablo se refieren a: 1º la desidentificacion al cuerpo, 2º vacío de pensamientos y de toda pluralidad de objetos, 3º no dualidad sujeto-objeto: "San *Pablo* fue arrobado al tercer cielo (Cfr. 2 Cor. 12, 2 y 3). ¡Fijaos ahora en cuáles son los tres cielos! Uno es la separación de toda corporeidad, otro la enajenación de todo ser-imagen; el tercero un mero conocimiento inmediato en Dios" (Serm. *Jesús ordenó a sus discípulos*).

corporalidad (el apego a su cuerpo y su mente) y al tiempo (a sus recuerdos y a sus expectativas de hacer algo o ser alguien). En ese estado de olvido de sí mismo se pueden atravesar las tinieblas porque ni siquiera las tinieblas nos ven. El ser es idéntico a sí mismo, es la Identidad esencial; "Allí no hay devenir, sino que se trata de un «ahora», un devenir sin devenir, un ser nuevo sin renovación, y el devenir tiene su ser de Dios. En Dios hay una sutileza tal que ninguna renovación puede entrar. Igualmente, hay en el alma una sutileza tan acendrada y tan tierna que ahí tampoco puede entrar ninguna renovación; porque todo cuanto hay en Dios, es un «ahora» presente sin renovación" (Serm. *Eratis enim aliquando tenebrae*). En ese momento atemporal y aespacial se produce el nacimiento eterno, la iluminación, el despertar a la inmortalidad. Cuando el templo del Alma se vacía de todo, incluida la luz de nuestras potencias, y se queda a oscuras, se llena de la Luz y Gracia de Dios; "Cuando este templo se libera así de todos los obstáculos, es decir, del apego al yo y de la ignorancia, entonces resplandece con tanta hermosura y brilla tan pura y claramente por sobre todo y a través de todo lo creado por Dios, que nadie puede igualársele con idéntico brillo a excepción del solo Dios increado" (Serm. *Intravit Iesus in templum*). Se cumple así lo anticipado por el Eclesiastés, 6-7: «Éste resplandece en el templo de Dios como una estrella matutina en medio de la niebla, y como una luna llena en sus días, y como un sol radiante».

¿Qué se experimenta cuando el Alma atraviesa la nube del no-saber y contempla la faz de Dios? Al igual que otros místicos, Eckhart se encuentra con las dificultades del lenguaje para expresar su experiencia extática. De entrada, es inexacto describirla como una "experiencia" porque Allí no existe la dualidad entre un sujeto que experimenta y un objeto que es experimentado; no hay un "yo" que pueda apropiarse de algo. Es al volver al mundo sensible y racionalizar esa "experiencia" cuando se le da forma de recuerdos. Pero lo cierto es que, mientras se está Allí, no hay recuerdo. Y cuando se repara en que se está Allí, es decir, cuando aparece el sentido de identidad individual que pretende apropiarse de la experiencia, automáticamente se pierde ese estado. Hay consciencia, pero lo paradójico es que no hay consciencia de ser un individuo aislado, con nombre e historia personal, sino que

hay una plena integración de todo en todo o, lo que es lo mismo, de nada en nada. Eckhart describe vívidamente el arrobamiento del Alma que accede al estado de consciencia supraindividual de esta manera: "¡Ahora pon atención! Qué maravilla estar fuera como dentro, comprender o ser comprendido, ver y al mismo tiempo ser visto, contener y ser contenido: ése es el final en el que el espíritu permanece en paz, en la unidad de la amada eternidad"[520] (Serm. *Intravit Iesus in quoddam castellum*). Allí "Dios brilla en las tinieblas, en donde el alma escapa a toda luz; en sus potencias recibe luz, dulzura y gracia, pero en el fondo del alma no puede penetrar más que el Dios puro" (Serm. *Videns Iesus turbas*). Ese fondo del alma es un lugar tan puro, sutil y homogéneo que no admite ni siquiera la luz ni las tinieblas porque está más allá de la dualidad. Incluso esa luz que es Dios pierde sus atributos; "hay una luz sobre las luces en donde el alma escapa a todas las luces «en las montañas de lo alto», en donde ya no hay más luz" (Serm. *Videns Iesus turbas*). Allí se produce el arrobamiento místico, que Eckhart denomina *nacimiento eterno* porque, aunque sea por unos instantes más allá del tiempo ordinario, el hombre vislumbra su verdadera esencia inmortal y bebe de las aguas del río que mana en el Paraíso. Pero como muy bien explica Eckhart, ahora la cuestión es cómo estabilizar o permanecer en esa visión de Dios; "Ahora se plantea una cuestión sobre este nacimiento: ¿se produce sin interrupción o solamente aquí y allá cuando el hombre está listo para ello y pone todo su esfuerzo en olvidar todas las cosas y en no saber nada más?... Pero como la vista y la experiencia de Dios a la larga son insoportables para el espíritu, sobre todo en este cuerpo, Dios se oculta al espíritu de vez en cuando. Es lo que quiere decir con la frase: "Durante un poco de tiempo me veréis y un poco después ya no me veréis

[520] Lo que no es contradictorio con la siguiente afirmación: "Con toda seguridad, ningún hombre puede experimentar este nacimiento, o acercarse a él, si no es a través de una gran violencia. Pues el hombre no puede llegar a este nacimiento sin retirarse, con todos sus sentidos, fuera de las cosas, y esto sólo puede ocurrir por una gran violencia, cuando todas las potencias del alma han de ser reprimidas y descargadas de su actividad; ¡a todo esto hay que hacer violencia, no puede ser de otro modo! Por esto dijo Cristo: ¡El reino de los cielos sufre violencia y los violentos lo atraen a ellos!" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*). Este tipo de advertencias es un indicio más de que los arrobamientos místicos del maestro alemán fueron consecuencia de un método o vía que, al menos en los primeras etapas, suponía un gran esfuerzo mental.

más" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*). Por eso dice Jesucristo que antes de que Abraham existiera "Yo Soy", «¡Permaneced en mí!» (Juan 15, 4), es decir, permaneced en "Yo soy".

Por supuesto que la enseñanza del maestro alemán no se agota en estas sucintas páginas que no pretenden sustituir la lectura de sus tratados y sermones. Por el contrario, sólo aspiran a ser una introducción a su universo espiritual y a su particular manera de expresar sus vivencias espirituales mediante un extraordinario uso de la alegoría y de la metáfora aplicada al orden metafísico. En todo caso, no debe perderse de vista una circunstancia capital; Eckhart era un "amigo de Dios", un hombre que, vaciado de sí mismo, había sido llenado por la Gracia. A explicar este camino, que el llama no-camino y que culmina con el "despertar", la "iluminación", la "realización espiritual", dedicó la mayoría de sus escritos. Por eso, los escritos de Eckhart no tratan de moral temporal ni de especulaciones del siglo; son una exteriorización de sus "experiencias" místicas, es decir, de lo que acontece cuando sobreviene el desapego al propio desapego, de lo que se siente cuando no hay un "yo" que reivindique o se atribuya la experiencia; de lo que se ve desde un lugar y tiempo innominados; de lo que acontece cuando, en suma, como dice el maestro alemán, conocer es Ser.

ORIENTACIONES PARTICULARES DE UN DESCONOCIDO MONJE INGLÉS PARA ATRAVESAR LA NUBE DEL NO-SABER

> "Pero puesto que Dios en su bondad mueve y toca a diferentes personas de diferentes maneras, ¿quién se atreve a decir que no pueda tocarte a ti, y a otros como tú, a través y por medio de este libro? Yo no merezco ser su servidor, mas en sus designios misteriosos puede operar a través de mí, si así lo quiere, pues es libre de obrar como le plazca. Pero supongo que, después de todo, no entenderás realmente esto hasta que no te lo confirme tu propia experiencia contemplativa" (*El Libro de la orientación particular* 11).

El desconocido monje inglés, autor de las obras tituladas *La nube del no saber* (*The Cloud of Unknowing*) y *El libro de la orientación particular* (*The Epistle of Privy Council*), explica magistral y minuciosamente el método de la meditación pura[521] seguido en el siglo XIV en determinadas órdenes monásticas. Su doctrina y técnica enlaza con la tradición contemplativa representada por Dionisio Areopagita, Gregorio de Nisa, Agustín de Hipona, Casiano, Gregorio Magno, Anselmo de Canterbury, Bernardo de Claraval, Guillermo de Champeaux, Hugo y Ricardo de San Víctor, San Buenaventura, Tomás de Aquino, etc... De hecho, la expresión *cloud of unknowing* está tomada de la obra *De mystica teología* de Dionisio Areopagita (I,3) a cuya tradición se acoge explícitamente nuestro autor[522]. Como es sabido, Dionisio

[521] *La nube del no-saber y el libro de la orientación particular*, Madrid, Editorial San Pablo, 1981. Nos servimos de esta edición y de la numeración en epígrafes efectuada por su traductor, el prof. William Johnston. Respecto a *The Cloud of Unknowing*, la correcta traducción sería *La Nube del desconocimiento* o de la *ignorancia*; de hecho, fue traducida en su momento al latín como *Nubes ignorandi*, dado que *know* corresponde al latín *gno* de *gnosis* y de *cognoscere*, siendo que *knowing* significa "conocer", mientras que saber es más propiamente *weten*.

[522] Precisamente, de las seis obras que se atribuyen a este desconocido autor, se encuentran el *Denis Hid Divinite* (una traducción del *De mystica theologia* del Areopagita) y una adaptación al inglés del *Benjamín minor* de Ricardo de San Víctor. Finalmente hay que citar *The Epistle of Prayer*, y *The Epistle of Discretion in Stirrings,* breves reflexiones sobre la plegaria contemplativa.

Areopagita se inspiró en diversos pasajes bíblicos alusivos a las tinieblas místicas para describir un estado espiritual de un particular anonadamiento. En efecto, «En torno al Señor hay una nube oscura» (Sal. 97, 2); «Por el gran esplendor de su presencia se interpusieron nubes» (Sal. 18, 13), o en la consagración del templo de Salomón descrita en el libro I de los Reyes; "la nube había llenado el templo de Yahvé... pues la gloria de Yahvé llenaba el templo. Entonces Salomón dijo: Yahvé puso el sol en los cielos, pero ha decidido habitar en densa nube" (I Reyes 8, 10-12). Mientras que el primero de los tratados citados está dirigido a los principiantes, *El libro de la orientación particular* es un breve tratado mucho más explícito sobre los aspectos esenciales de la meditación.

I.- LA RAÍZ DE LA INFELICIDAD DEL HOMBRE

La causa del sufrimiento del hombre radica en el sentimiento de la propia existencia como individuo separado de Dios y arrojado del Paraíso, es decir, apartado de Su Presencia: "Todo hombre tiene muchos motivos de tristeza, pero sólo entiende la razón universal y profunda de la tristeza el que experimenta *que es* (existe). Todo otro motivo palidece ante éste. Sólo siente auténtica tristeza y dolor quien se da cuenta no sólo de *lo que es* sino de *que es*. Quien no ha sentido esto debería llorar, pues nunca ha experimentado la verdadera tristeza… ya que mientras estamos en estos cuerpos mortales experimentaremos la impenetrable oscuridad de la nube del no-saber que está entre Dios y nosotros" (*"La Nube del No-Saber"* 28). En el Paraíso, el hombre era señor de todas las criaturas, pero *sucumbió a la sugestión de lo creado* y entonces se encontró a merced del pensamiento, de modo que "a causa del pecado original, sufriremos siempre el peso de nuestros errantes pensamientos, que tratarán de apartar nuestra total atención de Dios" (*"La Nube del No-Saber"* 28). Pero la paradoja de todo esto es que, a pesar de que nuestra existencia (fuera del Paraíso) es la causa del sufrimiento, sin embargo, no deseamos dejar de existir, es decir, de experimentar la sensación de separación; "Y, sin embargo, en todo esto no desea dejar de existir… De hecho, se alegra de existir y desde lo hondo de su corazón re-

bosante de agradecimiento y da gracias a Dios por el don y el bien de su existencia. Al mismo tiempo, sin embargo, desea incesantemente verse libre del conocimiento y sentimiento de su ser". A la par que hay conciencia de un «yo» que siente alegría y gratitud, existe también conciencia de un «yo» que genera ansiedad porque aspira constantemente a alcanzar una felicidad eterna y constante que nunca consigue. Es entonces cuando se descubre que la angustia surge no *por el hecho de la existencia*, sino *por creer en una existencia separada*. O dicho en otras palabras, la existencia no es la causa del sufrimiento[523], sino la creencia de que el hombre es un ser limitado destinado a la extinción. Y en efecto, el hombre, en cuanto hombre, es un ser finito, un "yo" incompleto que sufre.

Pero hay *algo* en su naturaleza que transciende esa limitación; es la impronta de Dios que se revela como un "yo soy" sin atributos. Para que éste se revele hay que renunciar al otro "yo", hay que "huir de ti mismo como de un veneno. Olvida y desprecia tu yo tan despiadadamente como manda el Señor. No entiendas mal mis palabras. No dije que debas desear no-ser, pues eso sería locura y blasfemia contra Dios. Dije que debes desear perder el conocimiento y la experiencia del yo. Esto es esencial, si quieres llegar a experimentar el amor de Dios tanto como es posible en esta vida. Has de comprender y experimentar por ti mismo que si no pierdes tu yo, no alcanzarás nunca tu meta. Pues dondequiera que estés, en cualquier cosa que hagas, o de cualquier modo que lo intentes, esa elemental sensación de tu propio ser ciego quedará entre tú y tu Dios. Es posible, por supuesto, que Dios pueda intervenir a veces, llenándote con una experiencia pasajera de él mismo. Pero fuera de estos momentos esta desnuda conciencia de tu ciego ser te pesará y será como una barrera entre tú y tu Dios, lo mismo que al principio de esta obra los variados detalles de tu ser fueron como una barrera para la conciencia directa de tu yo. Entonces te darás cuenta de lo pesado y doloroso que es el peso del yo" (*Orientación Particular* 13). Por tanto, el

[523] Aquí cabría distinguir entre dolor y sufrimiento; la existencia causa dolor considerado como hecho físico biológico, pero no necesariamente sufrimiento entendido como emoción sobreañadida al hecho biológico.

hombre ha de comprender que su verdadero «yo» no es algo sometido a desarrollo o crecimiento y que ninguna experiencia que proceda de los sentidos podrá proporcionarle la paz definitiva. La verdadera paz no se encuentra en la separación del todo sino en la *misteriosa* unión con Dios pues «El es tu ser y en él eres lo que eres», «El es tu ser, pero tú no eres el suyo» (*Orientación Particular* 1).

II.- ¿QUÉ HACER?; LA VÍA DE LA *TEOLOGÍA MÍSTICA*

Partiendo de los escritos de Dionisio Areopagita, nuestro anónimo monje explica que, frente al conocimiento racional de Dios que se obtiene por medio de la *teología especulativa*, hay otra forma de conocimiento de Dios por medio de la *contemplación mística* (*mystikon zeama*) que es infinitamente superior a cualquier modalidad de conocimiento; se trata de la *teología mística*; "Créeme, si un contemplativo tuviera lenguas y palabras para expresar su experiencia, todos los sabios de la cristiandad quedarían mudos ante su sabiduría. Sí, porque en comparación, todo el conocimiento humano junto aparecería como simple ignorancia[524]. No te sorprendas, pues, si mi desmañada y humana lengua no acierta a explicar su valor de manera adecuada" (*Orientación Particular* 11). Así considerada, la contemplación "es la tarea del alma que más agrada a Dios" (*"La Nube del No-Saber"* 3) porque tiene la virtualidad de restituir el "alma al estado en que se encontraba el alma de Adán antes de la Caída" (*"La Nube del No-Saber"* 4). Es decir, la contemplación es la vía para volver al Paraíso perdido y recuperar la intimidad con el Creador.

Ahora bien, ¿qué es esa Nube del No-Saber que da título a la obra del anónimo autor? Nuestro monje desconocido la define como un estado meditativo liminal entre la visión de Dios y el mundo sensible. En el transcurso de la práctica meditativa llega un momento en que la mente, al concentrar la atención sobre sí misma y detener el flujo mental, queda interiorizada o recogida en un estado de intensa oscuridad; "No pienses que, puesto que la

[524] S 1, 4, 5; C 26,13

he denominado «oscuridad» o «nube», se trate de una nube parecida a las que ves en el cielo o de la misma oscuridad que experimentas en tu casa cuando la luz ha desaparecido. Puedes imaginar nubes y oscuridad en pleno verano, de igual manera que en lo más profundo de una noche de invierno puedes imaginar una luz clara y brillante. No me refiero a nada de eso. Por «oscuridad» entiendo «ausencia de saber», de igual manera que puedes decir de alguna cosa que ignoras o has olvidado que es «oscura» para ti, ya que no puedes verla con la visión interior. Es por esta razón que la llamo «nube», aunque no me refiera a las del cielo, sino a la del «no saber», la nube del no saber entre tú y Dios" (*"La Nube del No-Saber"* 4). En otro lugar explica que "la nube del no-saber, es el amor secreto plantado hondamente en un corazón indiviso, el Arca de la Alianza. Es la teología mística de Dionisio[525], lo que él llama su sabiduría y su tesoro, su luminosa oscuridad y su entender no entendiendo. Es lo que te lleva al silencio por encima del pensamiento y de las palabras" (*Orientación Particular* 11).

Pero esta oscuridad no es consecuencia de una mera privación sensorial que podría experimentar cualquier persona que se tapara los oídos y los ojos, sino que implica un vacío de pensamientos y la suspensión de todos los sentidos. Repárese en que, incluso cuando uno cierra los ojos sigue viendo, literalmente hablando, el color negro. La nube del no-saber, por tanto, es un estado específico del proceso meditativo semejante al sueño profundo pero con plena consciencia; "Al principio, descubres sólo oscuridad, como si de una nube del no saber se tratara. No sabes lo que esta nube significa, salvo que en tu voluntad sientes el firme y único propósito de alcanzar a Dios. Hagas lo que hagas, esta oscuridad y esta nube permanecen entre tú y Dios, y ambas te impiden verlo a la clara luz del entendimiento racional y sentir en tu afecto su dulcísimo amor. Resígnate a esperar en esta oscuridad tanto tiempo como sea necesario, pero continúa anhelando al que amas, ya que, si alguna vez tienes que verlo o sentirlo en esta vida, será siempre en el seno de esta nube y esta oscuridad. Y si te esfuerzas trabajando en lo que te he dicho, creo que lo lograrás

[525] S 2, 14, 4, 11

con ayuda de la misericordia divina" (*"La Nube del No-Saber"* 3).

¿Qué sucede al permanecer atentamente en esa nube u oscuridad sin que fluyan los pensamientos? En tal estado, cuando la mente deja de identificarse a los objetos externos y converge sobre sí misma, es decir, cuando la mente atiende al pensador, descubre que queda una pura consciencia. El hallazgo es sorprendente; hay consciencia sin pensamientos, o dicho en otros términos; hay un "yo" o "ello" que no consiste en pensamientos, recuerdos o expectativas sino en consciencia pura.

El anónimo monje insiste en que para alcanzar ese estado de concentración "debes aborrecer todo lo que permanezca en tu mente y voluntad", pues "de lo contrario, sea cual fuere este pensamiento, se hallará entre tú y Dios. Por lo tanto, aplasta el conocimiento y la experiencia que tengas de las cosas creadas en todas sus formas y, por encima de todo, de ti mismo, pues del conocimiento y la experiencia de ti mismo depende el conocimiento y la experiencia de las demás cosas. En comparación con la experiencia de ti mismo, todo lo demás se olvida con facilidad" (*"La Nube del No-Saber"* 43).

III.- LA VÍA CONTEMPLATIVA ESTÁ A DISPOSICIÓN DE TODAS LAS PERSONAS

La meditación pura, o sea, la contemplación, no es una forma de oración elitista a la que puedan acceder unos pocos. Para el monje inglés, es un medio fácil y sencillo de acercamiento a Dios que está a disposición de cualquier persona; "No es difícil dominar esta manera de pensar. Estoy seguro de que incluso el hombre o mujer menos culto, acostumbrado al más primitivo estilo de vida, puede aprenderlo fácilmente" (*Orientación Particular* 2). Si acaso, el exceso de lecturas o, mejor dicho, la arrogancia que produce el conocimiento libresco, puede llegar a ser un obstáculo. Por eso, la meditación pura es "una práctica tan simple que incluso el rústico más analfabeto puede encontrar en ella un camino a la unión real con Dios en la dulce simplicidad del perfecto

amor. Por desgracia, esta gente sofisticada es tan incapaz de entender esta verdad con un corazón simple, como lo es un niño que comienza a deletrear el abecedario para entender las exposiciones intrincadas de teólogos eruditos. Pero, en su ceguera, insisten en llamar a este simple ejercicio profundo y sutil" (*Orientación Particular* 2). La práctica contemplativa es totalmente compatible con la vida cotidiana. Se puede desempeñar cualquier trabajo diario sin necesidad de renunciar al siglo, recluirse en un monasterio y entregarse a la *fuga mundi*. "Esta simple obra no es contraria a tus actividades diarias. Con tu atención centrada en la ciega conciencia de tu puro ser unido al de Dios, podrás realizar tus faenas diarias, comer y beber, dormir y pasear, ir y venir, hablar y escuchar, acostarte y levantarte, estar de pie o de rodillas, correr o montar a caballo, trabajar o descansar. En medio de todo esto puedes ofrecer a Dios cada día el más preciado don que puedes hacerle" (*Orientación Particular* 7).

¿Cuál es la disposición de ánimo o la actitud correcta para emprender la práctica contemplativa? "En realidad, el verdadero secreto de esta obra no es otra cosa que un puro impulso hacia Dios". Y dicho impulso ha de ser sincero y desinteresado. Hay que eliminar todo mercadeo espiritual. No se trata de hacer cálculos sobre el rendimiento o beneficios que uno puede sacar en función del tiempo que se dedique a la meditación. Tampoco se trata de encarar la meditación como una relación interesada o una negociación entre Dios y yo en la que yo "le" dedico "mi" tiempo a El en la medida en que me corresponda con sus "dones"; "Eleva tu corazón hacia Dios con amor humilde y quiero decir hacia Dios mismo, no hacia lo que consigues de Él" (*"La Nube del No-Saber"* 3). A la contemplación se acude sin esperar premios; uno se entrega incondicionalmente por necesidad de encontrar un espacio espiritual, y en muchos casos, por la desesperación que produce el no saber el sentido de la vida, de "mi" vida. De esta manera, si la actitud es la que debe, "cuando pones tu amor en El y te olvidas de todo lo demás, los santos y los ángeles se regocijan y se apresuran a asistirte en todos los sentidos" (*"La Nube del No-Saber"* 3).

IV.- ¿CÓMO DESAPROPIARNOS DEL PENSAMIENTO?

El primer consejo que se nos ofrece para adentrarnos en la contemplación es éste; "cuando te retires a hacer oración tú solo, aparta de tu mente todo lo que has estado haciendo o piensas hacer. Rechaza todo pensamiento, sea bueno o malo" (*Orientación Particular* 1). El ideal de la contemplación es que la mente no se distraiga siguiendo los pensamientos. No hay que prestar atención a los objetos de la mente, es decir, al pensamiento, la imaginación o la reflexión. Para llegar a la contemplación, la meditación en formas, imágenes, pensamientos, por muy altos que sean, no sirven; "Las meditaciones imaginativas y especulativas, por sí mismas, nunca te llevarán al amor contemplativo. Por muy extraordinarias, sutiles, hermosas o profundas que sean, y aunque se centren en tus pecados, en la Pasión de Cristo, los gozos de nuestra Señora o de los santos y ángeles del cielo; o en las cualidades, sutilezas y estados de tu ser o del de Dios, son inútiles en la oración contemplativa. Por mi parte prefiero no tener nada más que esa pura y oscura percepción de mi yo de que te hablé arriba. Fíjate que he dicho *de mi yo* y no *de mis actividades*" (*Orientación Particular* 13). La suspensión de la actividad mental implica no prestar atención a los pensamientos positivos por muy nobles o espirituales que sean: "Es muy posible que evoque tu mente muchas ideas gratas y maravillosas acerca de la bondad de Dios y te recuerde su dulzura y amor, su gracia y misericordia" (*"La Nube del No-Saber"* 7). Pero cuando estamos comprometidos con la tarea de la contemplación "resulta muy poco o nada provechoso pensar siquiera en la bondad y dignidad de Dios, Nuestra Señora, los santos o los ángeles, o en la dicha celestial, por mucho que creas que con tales meditaciones reforzarás tu propósito, y lo digo con reverencia. En esta materia en particular, no te servirá de nada, ya que, por muy bueno que sea pensar acerca de la bondad de Dios y amarlo, es mucho mejor pensar de manera desnuda acerca de Él tal cual es y amarlo y alabarlo por sí mismo" (*"La Nube del No-Saber"* 5).

¿Por qué en la práctica contemplativa no sirve el estímulo de los pensamientos? Sencillamente porque "cualquier pensamiento particular de las criaturas que penetren en tu mente, te arrastra a

la actividad de tus sutiles e inquisitivas facultades. Entonces ya no estás totalmente presente a ti mismo ni a tu Dios, y esto aumenta la fragmentación y dispersión de toda concentración en su ser y en el tuyo" (*Orientación Particular* 7). Por tal motivo "intenta olvidar todas las cosas creadas y el propósito con que Él las creó, de manera que ni tus reflexiones ni tu deseo se vuelvan o vayan tras ninguna, ni en general ni en particular. Déjalas tal como son y no les prestes atención" (*"La Nube del No-Saber"* 3). La mente ha de estar totalmente concentrada en sí misma de modo "que no obre nada en tu mente o voluntad", "trata de suprimir el conocimiento y la experiencia de cualquier cosa que se encuentre por debajo de Dios, empujándolo hasta lo más profundo de la nube del olvido. En la tarea que te ocupa, debes comprender que tienes que olvidarte tanto de las demás criaturas −incluidas sus acciones ¡y también las tuyas!− como de ti mismo e incluso de las cosas que has hecho por amor a Dios" (*"La Nube del No-Saber"* 43). Y no hay nada en este olvido o no-saber que pueda suponer una forma de meditación que suene a pre-quietismo. La adecuada actitud del orante y su explícita *voluntad* de anhelar la presencia de Dios y consentir la acción de su Gracia es una constante en todas las obras del monje inglés: "Trata de que no quede en tu mente consciente nada a excepción de un puro impulso dirigido hacia Dios. Desnúdala de toda idea particular *sobre* Dios (cómo es él en sí mismo o en sus obras) y mantén despierta solamente la simple conciencia de *que él es como es*. Déjale que sea así, te lo pido, y no le obligues a ser de otra manera. No indagues más en él, quédate en esta fe como en un sólido fundamento. Esta simple conciencia, desnuda de ideas y deliberadamente amarrada y anclada en la fe, vaciará tu pensamiento y afecto dejando sólo el pensamiento desnudo y la sensación ciega de tu propio ser. Sentirás como si todo tu deseo clara a Dios y dijera: Oh Señor, yo te ofrezco lo que soy, sin mirar a ninguna cualidad de tu ser sino al hecho de que tú eres como eres; esto y nada más que esto" (*Orientación Particular* 1).

No se trata de actuar con las facultades sino de un actuar no-actuante ejercido por la voluntad, porque consiste precisamente en anhelar y consentir la acción de Dios. Son esfuerzos que al final no requieren ya de esfuerzo alguno porque "llevan a la ruptu-

ra y a la dispersión de la unidad de tu ser tan necesario para un encuentro profundo con Dios. Mantente, por tanto, recogido y anclado en el centro profundo de tu espíritu y no te vuelvas atrás para actuar con tus facultades bajo ningún pretexto por sublime que sea" (*Orientación Particular* 3).

En definitiva, si quieres ver la pura consciencia de tu propio ser "asegúrate de que está desnuda y no vestida con cualquier idea sobre los atributos de tu ser. Podrías estar inclinado a vestirla con ideas sobre la dignidad y bondad de tu ser o con interminables detalles relativos a la naturaleza del hombre o a la naturaleza de las demás criaturas. Pero, tan pronto como hagas esto, habrás dado pábulo a tus facultades y tendrán la fuerza y oportunidad de conducirte a toda suerte de cosas. Te aviso, antes de que lo experimentes; tu atención quedará dispersa y te encontrarás a ti mismo distraído y abrumado. Guárdate de esta trampa" (*Orientación Particular* 8).

V.- ¿POR QUÉ LA CONTEMPLACIÓN REQUIERE DE LA SUSPENSIÓN DE LA ACTIVIDAD MENTAL?

La respuesta es clara; "Porque Dios puede sin duda ser amado, pero no puede ser pensado. Por medio del amor podemos captarlo y retenerlo, pero jamás por medio de las ideas. Deberás dar este paso con energía y resolución, para intentar penetrar así en esta oscuridad que se cierne sobre ti. Atraviesa la espesa nube del no saber con el dardo afilado del amor anhelante y no pienses en abandonar bajo circunstancia alguna" (*"La Nube del No-Saber"* 6). "Con los ojos, sólo puedes comprender las cosas por la apariencia que tienen, si son largas, anchas, pequeñas, grandes, redondas, cuadradas o coloreadas. Con los oídos, sólo puedes comprenderlas mediante ruidos y sonidos; con la nariz, mediante el aroma o el hedor; con el gusto, si son agrias o dulces, frescas o saladas, ácidas o agradables; con el tacto, si son calientes o frías, ásperas o suaves, romas o afiladas. Sin embargo, Dios y las cosas espirituales carecen de tan variados atributos. En consecuencia, abandona todo conocimiento exterior adquirido mediante los sentidos y no trabajes en ningún caso con ellos, ya sea de manera ob-

jetiva o subjetiva. Quienes tengan la intención de convertirse en contemplativos y quieran mirar de manera espiritual e interior, pero consideren asimismo que deben de oír, oler, ver, gustar o sentir las cosas exteriores mediante visiones externas o la profundidad de su ser, se equivocan gravemente" (*"La Nube del No-Saber"* 70). Por tanto, "Trabaja deprisa y con ahínco en esta nada y esta ninguna parte, dejando a un lado las vías físicas exteriores de conocer y acercarte a las cosas, pues en verdad te digo que un trabajo de este tipo no puede comprenderse por medios semejantes" (*"La Nube del No-Saber"* 70). Hay que comprender que los sentidos solo sirven para conocer objetos. De hecho, nosotros no conocemos las cosas como son en sí mismas, sino que sólo conocemos lo que la propia mente puede captar de ellas una vez que previamente las ha convertido en "objetos" mediante el pensamiento.

La misma Divinidad es convertida en un "objeto" o un pensamiento más que es adecuadamente clasificado y arrojado a uno de los miles de cajoncitos de la memoria humana para interpretar el mundo. Pero Dios no es un "objeto". No es algo que esté separado del hombre, no está en ninguna parte y está a la vez en todas. No es algo y, por tanto, no es nada.

En la vía contemplativa, el pensamiento y la imaginación son nuestros enemigos. La adecuada concentración requiere no prestar atención al flujo mental. Bien es cierto que basta con decidir suspender la actividad mental para que la propia mente se rebele y surjan miriadas de pensamientos que se atropellan unos a otros reclamando nuestra atención. Si lo haces, estarás de nuevo sumido en el torbellino de la agitación mental. Tu consciencia se habrá identificado con los pensamientos y vagará errante sumida en sus ensoñaciones o peripecias personales. Hay que encarar el pensamiento; "Si consigue que lo escuches, ya no te pedirá nada más, sino que seguirá parloteando, pero en realidad nada querrá tanto como que sigas escuchándolo, ya que luego proseguirá haciendo que contemples tu estilo de vida pasado. Entonces tu mente se alejará mientras reflexionas sobre tus desdichas anteriores, de vuelta a sus antiguas querencias. Antes de que te des cuenta de dónde estás, ¡te habrás desintegrado hasta más allá de lo que

puedas concebir! ¿Y por qué razón? Sencillamente, porque has consentido libremente en escuchar este pensamiento, en responderlo y aceptarlo, dejándote que se adueñe de ti. No aceptes ningún otro pensamiento sobre Él. Todo depende de tu deseo. Basta con que albergues la intención desnuda de dirigirte a Dios y sólo a Él" (*"La Nube del No-Saber"* 7)[526].

Ciertamente, la meditación reflexiva con objetos o conceptos, puede ser ocasionalmente útil o incluso necesaria para disolver los espejismos de la mente pero, al final, es un obstáculo para alcanzar la intimidad con Dios. "Aunque pensar en determinadas criaturas, en qué son y qué hacen, pueda ayudarte de vez en cuando, te resultará del todo inútil en este caso, ya que el acto mismo de recordar o pensar qué es o hace una cosa conlleva un efecto espiritual. La visión de tu alma se concentra en ella, de manera similar a un arquero que fija la vista en el blanco. Déjame decirte lo que sigue: toda cosa que pienses, durante todo el tiempo que la pienses, se hallará «encima» de ti, entre tú y Dios. Y te encontrarás más alejado de Dios cuanto más sea otra cosa, y no Dios, la que ocupe tu mente" (*"La Nube del No-Saber"* 5). Como "Dios, pasa por alto las investigaciones del intelecto", para instalarse apaciblemente en la Nube del No-Saber hay que eliminar los pensamientos, pero conviene advertir que en los inicios de la práctica de la meditación hay un sutil obstáculo que el aspirante ha de sortear; no debe confundir el vacío de los pensamientos con el pensamiento de vacío. Por eso, el pensamiento, aunque sea sobre Dios, ha de ser desechado; "Aunque pienses a menudo que habitas en esta oscuridad y sólo Dios ocupa tu mente, si lo consideras con detenimiento verás que tu mente no está en absoluto ocupada en esta oscuridad, sino dedicada con firmeza nada menos que a Dios. Y si es así, puede considerarse que un pensamiento semejante se halla de momento por encima de ti, situado entre tú y Dios. Procura, pues, apartar de tu mente tales meditaciones, por muy santas y agradables que te parezcan" (*"La Nube del No-Saber"* 9). Muchos buscadores espirituales han dilapidado

[526] También Ricardo de San Víctor afirmaba que "Entrar en la nube del desconocimiento es elevarse por encima de la propia mente y, por medio de la nube del olvido, expulsar de la mente la consciencia de todo lo que está a nuestro alcance" (*Benjamin maior*, V, 9.2).

un tiempo y esfuerzo ímprobos por no percatarse de esta sutil diferencia; no se trata de pensar en el vacío o en la nada, sino de recoger los sentidos y suspender el pensamiento. Por tanto, al pretender atravesar la Nube del no-Saber para ver el rostro de Dios, el aspirante puede quedar perdido en los laberintos de la razón al hacer de ello un pensamiento más.

VI.- ES NECESARIO PASAR DE LA MEDITACIÓN A LA CONTEMPLACIÓN

Es preciso aclarar que con tales razonamientos no se está criticando la actividad mental o defendiendo un espiritualismo irracionalista, sino que simplemente se están señalando las naturales limitaciones del pensamiento para acceder a una realidad que transciende y supera toda actividad mental; "No estoy diciendo que sea malo el pensamiento espontáneo e imprevisto en torno a cualquier cosa buena y espiritual que requiera la atención de la mente y la voluntad, o algún otro que invoquemos de manera deliberada a fin de fortalecer nuestra devoción. Líbreme Dios de que así me interpretes. Lo que digo es que tales pensamientos constituyen más un obstáculo que una ayuda cuando el hombre busca la contemplación, por muy buenos y santos que sean. Es indudable que quien busca a Dios de manera perfecta no encontrará el reposo definitivo en la evacuación de los ángeles y santos del cielo" (*"La Nube del No-Saber"* 9). Lo que se esta afirmando es que la contemplación es una opción superior y más poderosa que cualquier forma de meditación discursiva.

Con esto, nuestro autor se pronunciaba y también se anticipaba a las fratricidas peleas entre activos y contemplativos de siglos posteriores; "Has llegado a un punto en que tu ulterior crecimiento en la perfección exige que no alimentes tu mente con meditaciones sobre los múltiples aspectos de tu ser. En el pasado, estas meditaciones piadosas te ayudaban a entender algo de Dios. Alimentaban tu afecto interior con una suave y deliciosa atracción hacia él y a las cosas espirituales, y llenaban tu mente de una cierta sabiduría espiritual. Pero ahora es importante que te concentres seriamente en el esfuerzo de morar continuamente en el

centro profundo de tu espíritu, ofreciendo a Dios la conciencia ciega y desnuda de tu ser" (*Orientación Particular* 5). Así, "ahora has llegado a un momento en que ya no sacarás ningún provecho… acumulando en ella algunos o todos esos dones particulares, que yo llamo tus frutos y en los que has concentrado tu esfuerzo meditativo durante tanto tiempo... Deja la conciencia de tu ser, desnuda de todo pensamiento sobre sus atributos, y tu mente totalmente vacía de todo detalle particular relativo a tu ser" (*Orientación Particular* 3). Sólo así, como decía el rey Salomón, *rebosará de mosto tu lagar*[527].

VII.- ¿COMO REUNIR LO DISPERSO MEDIANTE LA MEDITACIÓN EN "YO SOY"?

El anónimo monje inglés nos descubre la esencia del método contemplativo cuando revela que consiste en fijar la atención a la sensación "yo soy"; "No pienses *en lo que eres* sino *que eres o existes*" (*Orientación Particular* 2). Repárese en que no se trata de reflexionar sobre lo que somos o lo que debemos ser, sino sólo en la desnuda y elemental consciencia de saber que existimos; "Olvídate de tu miseria y de tus pecados, y a este simple nivel elemental piensa sólo en que *eres lo que eres*" (*Orientación Particular* 2), o dicho en términos veterotestamentarios, hay de fijar la atención en "YO SOY QUIEN YO SOY" (Éxodo, 3,14), lo que, no por casualidad, corresponde al sagrado Nombre de Dios, pues, en efecto, Yahweh (que proede de la tercera persona del verbo *ser*) significa literalmente "*El que Es*".

Aunque al principio pudiera parecer una labor complicada o extraña, lo cierto es que todo hombre posee una capacidad natural, procedente de su naturaleza espiritual, para la contemplación; "Recuerda que posees una habilidad innata para conocer que eres

[527] "Este lagar son tus facultades espirituales interiores. Antes tú las forzabas y las violentabas con toda clase de meditaciones y búsqueda racional en un esfuerzo de conseguir alguna comprensión espiritual de Dios y de ti mismo". Pero ahora están llenas y rebosan de mosto, es decir, de la "sabiduría espiritual que destila la contemplación profunda y paladeo excelso del Dios trascendente" (*Orientación Particular* 5).

o existes, y que puedes experimentar esto sin ninguna disposición especial natural o adquirida" (*Orientación Particular* 2). En definitiva, la forma de meditación que nos propone el monje inglés es tan simple que "es ciertamente un plato de principiante, y considero desesperadamente estúpido y obtuso al que no puede pensar y sentir *que es* o *existe*, no cómo o qué es, sino *que es* o *existe*. Esta elemental autoconciencia la posee por naturaleza la vaca más estúpida o la bestia más irracional (hablo en broma naturalmente)" (*Orientación Particular* 2). Se trata de mantener una auto-atención o estado de alerta firme y sostenido hasta que devenga sereno, apacible y sin esfuerzo, es decir, natural.

Es posible que en los primeros momentos de la práctica de esta forma tradicional de meditación pura, el orante se sienta inclinado a pensar que «Yo soy, existo; veo y siento que soy, que existo. Y no sólo existo sino que poseo toda clase de talentos y dones personales» o que incluso, reflexione sobre sus metas y objetivos en la vida. Pero como todo eso ha de dejarse a un lado para poder adentrarse en la práctica contemplativa, el monje anónimo propone una sencilla oración para ayudar al orante a serenar y recoger los pensamientos: "Lo que soy la manera como soy, con todos mis dones de naturaleza y de gracia, tú me los has dado, Señor, y tú eres todo esto. Yo te lo ofrezco, principalmente para alabarte y para ayudar a mis hermanos cristianos y a mí mismo" (*Orientación Particular* 3). Con ello, si el orante se siente inclinado a reflexionar sobre sus dones, cualidades y demás, ha de recoger y reconducir todo ello al primer don que posee y que, en cierto sentido origina los demás; "Es el don del ser mismo, el primer don que recibe toda criatura" (*Orientación Particular* 3). En suma, el don "yo soy".

Así, recogidos todos los pensamientos en uno solo, el pensamiento "yo soy", y reducido este pensamiento a un simple estado de auto-consciencia o auto-atención, el siguiente paso es la sencilla ofrenda o entrega de lo que eres, es decir, de la consciencia "yo soy" a Dios: "Oh Señor, yo te ofrezco lo que soy pues tú eres todo lo que soy". Porque, en efecto, "El es tu ser y en él tú eres lo que eres, no sólo porque él es la causa y el ser de todo lo que existe, sino porque él es *tu* causa y el centro profundo de *tu* ser.

En esta obra de contemplación, por tanto, has de pensar en él y en ti de la misma manera: esto es, con la simple conciencia de que él es como es y de que tú eres como eres. En este sentido tu pensamiento no quedará dividido o disperso, sino unificado en él que es el todo" (*Orientación Particular* 1). El resto de la labor solo consiste en permanecer atento a esa consciencia elemental "yo soy"; "No prosigas, quédate en esta simple, firme y elemental conciencia de que tú eres lo que eres" (*Orientación Particular* 1). Conviene insistir en que, en rigor, no se trata de una meditación discursiva o especulativa, sino, por el contrario, de facilitar un medio sencillo de pasar de la meditación discursiva a la contemplación.

Se trata de fijar la atención al hecho de Ser para, seguidamente, pasar de la sensación "yo soy" a fijar la atención en Dios. Ahora bien, como Dios no es concebible ni tampoco es deseable la existencia de pensamientos en la práctica contemplativa, basta con concentrarse o fijar la atención en un único pensamiento; Dios es quien Es, sin más atributos. Así es como el mismo se define cuando Moisés le pregunta su nombre; "YO SOY EL QUE SOY" (Éxodo 3,14); Por tanto, "quiero que entiendas claramente que en esta obra no es necesario indagar hasta el más mínimo detalle sobre la existencia de Dios ni tampoco de la tuya. Pues no hay nombre, ni experiencia, ni intuición tan afín a la eternidad de Dios como la que tú puedes poseer, percibir y experimentar de hecho en la ciega conciencia amorosa de esta palabra: *es*. Descríbelo como quieras: como Señor bueno, amable, dulce, misericordioso, justo, sabio, omnisciente, fuerte, omnipotente; o como conocimiento sumo, sabiduría, poder, fuerza, amor o caridad, y encontrarás todo esto justo escondido y contenido en esta palabrita: *es*. Dios en su misma existencia es todas y cada una de estas cosas. Si hablaras de él de mil maneras diferentes, no irías más allá ni aumentarías el significado de esta única palabra: *es*. Y si no usaras ninguna de ellas, no habrías quitado nada de la misma" (*Orientación Particular* 5). Sólo así podrás unificar el pensamiento y "así es como podrá juntar todas las cosas, y de una manera maravillosa, glorificarás a Dios con él mismo, puesto que lo que eres lo tienes de él y es él, él mismo. Tuviste, naturalmente, un comienzo –ese momento en el tiempo en que te creó de la na-

da–, pero tu *ser* ha estado y estará siempre en él, desde la eternidad y por toda la eternidad, pues él es eterno" (*Orientación Particular* 5).

¿Cuál es el objetivo de esta meditación en la desnuda consciencia "yo soy" sin atributos de ninguna especie? Evidentemente, se trata de facilitar al orante la entrada en la Nube del no-saber y alcanzar la visión final del rostro de Dios. Se trata de conducir al contemplativo por la escala de Jacob; "Por eso dejé que subieras hacia él por grados…Y, finalmente, en esta obra, tu único y ardiente deseo debe ser éste: el ansia de experimentar sólo a Dios" (*Orientación Particular* 12) porque ¡"*Dios es tu ser*"!

En el transcurso de la práctica habrá momentos de crisis, en los que todo parece conjurarse contra nosotros forzándonos a plantearnos el abandono. Estos altibajos nos acompañarán durante estos primeros peldaños y hay que aprender a resistirlos; "durante este viaje surgirán sin duda grandes tempestades y tentaciones, dejándote aturdido y sin saber a qué camino volverte para encontrar ayuda… Entonces, mientras dura, sentirás que estás curado y que todo va bien. Pero, cuando menos lo esperes, se irá de nuevo, y otra vez te sentirás abandonado en tu barco, de acá para allá, sin saber dónde" (*Orientación Particular* 17). Como no hay mal que por bien no venga, el monje inglés presenta tales crisis como motivo de reflexión para el aspirante, quien debe aprender a superar tales obstáculos interpretándolos como pruebas que Dios pone en el itinerario espiritual; "Recuerda que todo lo que hace, lo hace con una intención sabia; quiere que llegues a ser tan dúctil espiritualmente y tal moldeado a su voluntad como un fino guante de cabritilla en su mano". Su objetivo es estimular al contemplativo para hacerle sensible y receptivo al misterio de la visión de Dios. Tienen, en suma, una finalidad terapéutica para atravesar la Nube del no-saber: "Y así, unas veces irá y otras vendrá, de manera que tanto con su presencia como con su ausencia pueda prepararte, educarte e introducirte en las profundidades secretas de tu espíritu para esta obra. En la ausencia de todo entusiasmo te enseñará el significado real de la paciencia" (*Orientación Particular* 20). De esta manera "Prosiguiendo tu meditación hasta las más lejanas conquistas y las últimas fronte-

ras del pensamiento, te encontrarás al final a ti mismo, en el fondo esencial del ser, en una percepción desnuda y conciencia ciega de tu propio ser" (*Orientación Particular* 3).

VIII.- LA TÉCNICA PARA DESAPROPIARSE DEL PENSAMIENTO

Llegamos a un tema crucial de la práctica contemplativa ¿Cómo suspender el pensamiento? ¿Cómo cortar el flujo o parloteo mental? ¿Cómo dejar de identificarnos con los pensamientos? El primer consejo que proporciona nuestro monje anónimo es explicitar la voluntad o determinación de no dejarse capturar por la extática mental. Al iniciar la meditación hay que tener la firme decisión de no dejarse arrebatar por los pensamientos; "En el caso de que aparezca cualquier pensamiento y se interponga entre tú y la oscuridad, preguntando qué buscas y qué quieres, respóndele que quieres a Dios: «Es a Él a quien anhelo y busco, y sólo a Él»" (*"La Nube del No-Saber"* 7). Hay que despreciarlos al considerarlos una actividad imperfecta del ser humano; "Haz todo lo que esté en tu mano para actuar como si ignoraras con cuánta fuerza tales pensamientos interfieren entre tú y Dios. Procura mirarlos por encima del hombro, por así decirlo, como si buscaras otra cosa, que será Dios, envuelto en la nube del no saber. Si actúas de este modo, creo que pronto descubrirás que tu ardua tarea se vuelve mucho más liviana" (*"La Nube del No-Saber"* 32).

Si en alguna ocasión no se puede lograr la adecuada concentración porque sea imposible resistirlos "hay otra estratagema espiritual que puedes probar si así lo deseas. Cuando te sientas del todo impotente para rechazarlos, doblégate ante ellos como un cautivo derrotado en la batalla y admite que es ridículo seguir luchando contra ellos. De este modo, te pones en manos de Dios mientras estás en poder de tus enemigos y sientes que has sido derrotado para siempre. Te ruego que prestes especial atención a esta sugerencia, ya que estoy casi convencido de que disolverá toda oposición si intentas ponerla en práctica. Y la humildad provoca que el mismo Dios descienda con todo su poder y te vengue de tus enemigos, te levante y seque tus ojos espirituales con ter-

nura, como lo haría un padre cuyo hijo hubiera estado a punto de morir entre las fauces de un jabalí o de ser devorado por osos furiosos" (*"La Nube del No-Saber"* 32).

Hay otra técnica para facilitar la concentración y el acceso al vacío de pensamientos. Consiste en simbolizar en una palabra la firme intención de seguir luchando contra los pensamientos hasta estabilizarse en la quietud mental. Así, para obtener esa calma mental o cada vez que perdamos la concentración y nos demos cuenta de que nos hemos dejado llevar por el torrente de los pensamientos, hemos de repetir mentalmente esa palabra hasta recuperar nuevamente la atención en uno mismo; "Si quieres resumir dicha intención con una palabra, para retenerla así con más facilidad, elige una que sea breve, con preferencia de una sola sílaba. Cuanto más corta sea la palabra, mejor, pues más afín será a la tarea del espíritu. Que sea una palabra como «Dios» o «Amor». Escoge la que quieras, cualquiera de las dos o tal vez otra, siempre que sea de una sola sílaba[528]. Y fíjala con presteza en tu corazón, para tenerla siempre a tu disposición. Será tu escudo y tu lanza, tanto en la paz como en la guerra. Con esta palabra golpearás la nube y la oscuridad que se hallan sobre ti. Con ella suprimirás todo pensamiento bajo la nube del olvido, de manera que si alguna vez tienes la tentación de pensar qué es lo que buscas, la palabra te servirá de suficiente respuesta" (*"La Nube del No-Saber"*7).

Diversos son los obstáculos y resistencias psicológicas, culturales o mentales que dificultan la contemplación. La que primero asalta al Principiante es la falta de fe en el método: "Sin duda, cuando comiences este ejercicio, tus facultades indisciplinadas, al no encontrar carne con que alimentarse, te increparán airadamen-

[528] En inglés, las palabras *God* (Dios) y *Love* (amor) son monosílabas. Se suele señalar la semejanza de esta técnica con el mantra hindú, pero lo cierto es que no es necesario acudir a los préstamos culturales para explicarla. En todo caso, más cercana sería la relación de la oración monosilábica con las exclamaciones mágicas de los celtas, las *loricae*, que sirvieron a san Patricio para introducir lemas como este: «¡Cristo conmigo! ¡Cristo delante de mí! ¡Cristo detrás de mí! ¡Cristo en mí! ¡Cristo a la derecha! ¡Cristo a la izquierda! ¡Cristo en la anchura! ¡Cristo en la longitud! ¡Cristo en el corazón de quien me piensa! Cristo en el ojo que me ve!».

te para que lo abandones. Te pedirán que emprendas algo más digno, que significa, por supuesto, algo más adecuado a ellas. …piensan que están perdiendo el tiempo. Pero su desagrado, es una buena señal, ya que prueba que has emprendido algo de gran valor" (*Orientación Particular* 3). Pero la más peligrosa es la vanidad y arrogancia de quien se adentra en la meditación ambicionando éxitos y reconocimiento público a sus méritos espirituales considerando que la *visión beatífica* puede ser una medalla más en su carrera; "Mas la razón se vuelve malvada cuando la inflama el orgullo, el exceso de conocimiento y el saber de los libros, ¡como sucede en el caso de tantos clérigos, por ejemplo! Despierta en ellos el ansia de ser famosos, pero no por su ciencia en las cosas divinas y su devoción, sino en su calidad de eruditos arrogantes −¡ del diablo!− y maestros −¡de vanidades y mentiras!−. En todos los hombres y mujeres, ya sean religiosos o seglares, la razón normal se torna malvada cuando los convierte en orgullosos de sus logros mundanos; cuando provoca que codicien posesiones, posición, pompa o fama en este mundo" (*"La Nube del No-Saber"* 8). Nuestro anónimo monje insistirá una y otra vez en que la única manera de traspasar esa Nube del No-Saber es siendo Nada, no sabiendo Nada, aceptar que se es Nada y que sólo cuando se está verdaderamente vacío y se ha desalojado todo lo que sobra, es cuando ese "espacio" vacío puede ser ocupado o vivificado por *el que Es*.

Otro error o prejuicio fatal deriva de suponer que la contemplación es una actividad meramente intelectual por la que la mente humana puede captar la naturaleza del Ser. En el fondo, tales personas están dominadas por la frivolidad dado que solo quieren acumular experiencias para alimentar su ego. Pretenden realizar una especie de viaje de turismo espiritual imaginando que la contemplación es como llevar un cuadernillo con el que retratar a Dios con el solo fin de ¡presumir de ello! pues a fin de cuentas ¿qué sentido tiene conseguir algo si luego no puedes contárselo a otros? Pero "Él no puede ser aprehendido por nuestro intelecto ni el de ningún hombre. Cualquiera que piense que, en lo esencial, se trata de una actividad de la mente tras oír o leer algo al respecto y luego se ponga a trabajar de acuerdo con esta idea, debe saber que ha errado el camino. Al obrar con este criterio, construye

una experiencia que no es ni física ni espiritual. Una persona semejante está en gran confusión y grave peligro. Tanto es así que si Dios no lo remedia con su infinita bondad por medio de un milagro de caridad y lo detiene, poniéndolo bajo la guía de quienes en verdad saben, enloquecerá, o sufrirá cualquier otro daño espiritual o engaño diabólico. Más aún, es fácil que se pierda para siempre, en cuerpo y alma. Así pues, sé cuidadoso y no intentes alcanzar esta experiencia por la vía intelectual, por el amor de Dios. Te digo con sinceridad que no la alcanzarás por este camino y, por tanto, abandónalo" (*"La Nube del No-Saber"* 4). En suma, si consideramos esa Nube del No-saber como el muro o la frontera entre el espacio-tiempo humanos y el estado a-espacial y a-temporal anterior o más allá de la creación, la mente no puede dar cuenta de ello ni puede llegar Allí porque sencillamente la mente *no estaba.*

Algunos aspirantes se imaginan que la contemplación es una forma de comprensión que proporciona poderes milagrosos, trances, y creen que para ello es necesario someterse a ayunos y mortificaciones a modo de méritos, o se imaginan la iluminación como un fabuloso espectáculo de pirotecnia diseñado para gozo personal. Tales atletas de la pseudo-espiritualidad creen que cuantos más esfuerzo hagan más recompensa obtendrán; "Es posible que el discípulo joven se engañe a causa de su inexperiencia e inmadurez espiritual… y su torpe mente no entiende estas palabras en el sentido espiritual buscado sino en un sentido físico y material, de manera que abusa de manera escandalosa de las emociones naturales de su corazón. Puesto que carece de la gracia y está lleno de orgullo y curiosidad, agota el sistema nervioso con esfuerzos ignorantes, provoca que sienta una incandescencia antinatural dentro de sí a causa del abuso al que somete el cuerpo y la fingida espiritualidad" (*"La Nube del No-Saber"* 45). Ignoran que más allá de esa Nube no hay ningún lugar ni ningún no-lugar, no hay Nada que disfrutar ni Nadie que pueda disfrutar de algo. Por eso es inútil y aún ociosa cualquier representación mental de lo que está más allá de la Nube del No-Saber porque en tal caso uno se imagina aquí y no allí. Y Allí no hay imaginación, ni pensamientos ni nadie que medite en nada. Esta idea es explicitada por el propio monje anónimo: "aunque al principio te dije que

te olvidaras de todo, a excepción de la ciega conciencia de tu desnudo ser, quería llevarte incluso hasta el punto en que te olvidaras también de esto, experimentando así solamente el ser de Dios" (*Orientación Particular* 3). Incluso la mera suposición de que hay "alguien" meditando o intentando recoger sus pensamientos es ya de por sí un obstáculo.

Otro frecuente error es suponer que los dones de la contemplación son consecuencia exclusiva del esfuerzo del orante. Esta actitud supone considerar la espiritualidad como un hecho prácticamente psicofísico en el que basta con dedicar horas a un método para conseguir resultados. Se engañan quienes piensen así, porque ciertamente, el esfuerzo humano puede tener cierto valor en las primeras etapas de la contemplación, pero es inútil para el propósito final. Para traspasar el velo de tabernáculo, para atravesar la Niebla del No-saber hay que ser invitado y, como si dijéramos, conducido. Por eso conviene "refutar la ignorante presunción de ciertas personas que insisten en que el hombre es el agente principal en todo, incluso en la contemplación… sólo Dios es el agente principal aquí, y no quiere actuar en nadie que no haya dado de mano todo ejercicio de su entendimiento natural" (*Orientación Particular* 17). El anónimo director espiritual invoca la contundente e inequívoca cita bíblica «Sin mí no podéis hacer nada» para recordar al meditador que tenga presente siempre y en todo lugar que "Sin El, todo esfuerzo está perdido" (*Orientación Particular* 16). Ahora bien, si todo depende de Dios ¿Qué puede hacer el hombre? Dado que el monje anónimo insiste en que Dios es el agente *principal*, dando a entender que cumple al hombre desempeñar un papel no-principal, nos preguntamos ¿en qué consiste ese papel secundario?: "Dios Todopoderoso, independientemente de todas las técnicas, ha de ser siempre el agente principal de toda contemplación. Es él quien ha de despertar en ti este don por la gracia. Y lo que tú (y otros como tú) habéis de hacer, es haceros completamente receptivos, consintiendo y sufriendo su divina acción en las profundidades de vuestro espíritu. El consentimiento pasivo y la perseverancia que aportáis a la obra es, sin embargo, una actitud específicamente activa" (*Orientación Particular* 11). En definitiva, dado que "Dios sólo es el agente principal y él solo toma la iniciativa, mientras que el hombre con-

siente y sufre su acción divina" (*Orientación Particular* 17), la actitud más adecuada es la ausencia total y absoluta de cualquier actitud, lo cual puede traducirse en una palabra; *aceptación de lo que Es*.

El ideal de la meditación es que el meditador no se de cuenta de que está meditando. La verdadera contemplación se produce sin esfuerzo; "De manera que, si algún otro te aconseja que repliegues todas tus fuerzas y pensamientos dentro de ti y adores a Dios ahí —un consejo que podría ser correcto y verdadero en caso de que fuera entendido—, a mí no me importa hacer lo contrario por temor a que interpretes de manera física y errónea lo que he expuesto. Te diré lo siguiente: procura no replegarte dentro de ti en ningún sentido. En suma, ¡no quiero que te halles fuera, encima, detrás o al lado de ti mismo! Me responderás: «De acuerdo, ¿dónde debo estar, pues? ¡Según parece, en ninguna parte!». ¡Y tendrás mucha razón! ¡Quiero que estés en «ninguna parte» física, te hallas en «todas partes» en espíritu. ¡Ocúpate de que tu espíritu no se vincule a nada físico y descubrirás que, sea cual fuere la cosa a la que tu mente se entregue, ahí te hallas también tú en espíritu, con tanta certeza como que tu cuerpo se halla ahí donde te hallas en cuerpo! Y, aunque tu mente natural no pueda encontrar en este momento «nada» que alimentar, ya que pensará que no hace nada" (*"La Nube del No-Saber"* 68).

IX.- ¿CÓMO ATRAVESAR LA NUBE DEL NO-SABER?

Esa Nada significa desapego u olvido de sí mismo. Pero ese olvido también afecta a la propia consciencia de creerse una entidad separada e individual. Así, el monje nos descubre un hecho paradójico; para atravesar la Nube del no-saber, esa misma consciencia desnuda, esa sensación de sí mismo debe ser transcendida. No se puede llegar a Dios con un nombre concreto. Está escrito que ningún hombre ha visto jamás a Dios y seguir viviendo (como hombre). El sentido de individualidad es el último obstáculo; "cuando hayas olvidado todas las demás cosas y actividades −incluidas las tuyas−, la conciencia desnuda de tu propia existencia todavía permanecerá entre tú y Dios. Y dicha concien-

cia debe desaparecer a su vez antes de que experimentes la contemplación en su perfección" (*"La Nube del No-Saber"* 43) ¿Cómo destruir la identificación a un ser separado? ¿cómo trascender ese último reducto de la individualidad que consiste en creerse consciencia individual?

Para el anónimo monje, la respuesta es clara; el acceso al estado supraindividual del Ser es obra de la Gracia: "Tal vez lo siguiente que me preguntes es cómo destruir esta conciencia desnuda de tu propia existencia. Piensas que, si dicha conciencia fuera aniquilada, todas las demás dificultades desaparecerían también, y tienes razón al pensarlo. En cualquier caso, mi respuesta es que es imposible destruir esta conciencia desnuda que tienes de ti mismo sin la gracia especial que Dios otorga libremente y la total y buena disposición para recibirla" (*"La Nube del No-Saber"* 44). El individuo *como tal* no puede hacer nada, incluso cualquier esfuerzo en esa dirección sería un obstáculo o una resistencia. La actitud adecuada es consentir en la entrega total y rechazar cualquier visión, sensación o emoción por muy excelsa que parezca; "Cuando un hombre llega a experimentar en espíritu esta nada en ninguna parte, descubre que sufre los cambios más sorprendentes de perspectiva. A veces creerá que se halla en el cielo o el paraíso a causa de la variedad y la maravilla de los gozos, consuelos, alegrías y santas virtudes que encuentra. Otras, creerá que es Dios la causa de la paz y el descanso que recibe. Sí, deja que crea lo que quiera; siempre se encontrará con la Nube del no-saber entre él y Dios" (*"La Nube del No-Saber"* 69).

En definitiva, ¿cómo abrir la puerta del *Sancta Sanctorum*? ¿Cómo atravesar la espesa nube que rodea el tabernáculo? "Aquí el mismo Señor no sólo es portero sino también la puerta. Como Dios, es el portero; como hombre, es la puerta" (*Orientación Particular* 15). Por eso dice en el Evangelio: "Yo soy la puerta de las ovejas, si uno entra por mí, estará a salvo; entrará y saldrá y encontrará pasto. El que no entra por la puerta en el redil de las ovejas, sino que sube por otro lado, es un ladrón y un salteador"[529]. Algunos, "tratarán de atravesar la puerta con toda suerte

[529] Jn 10.

de sabias especulaciones, e indisciplinadas facultades o extrañas y exóticas fantasías, con desprecio de la entrada común abierta a todos". Habrá quien "lleno de presunción, confía en sus ideas y antojos personales más que en el consejo seguro o en la seguridad de esa senda clara y común que he descrito" (*Orientación Particular* 15). Pero todos ellos se equivocan. La verdad es que "si Cristo es la puerta, ¿qué deberá hacer el hombre una vez la ha encontrado? ¿Deberá permanecer allí a la espera sin entrar? Contestando en tu lugar, te digo: sí, esto es exactamente lo que debe hacer… hasta que el Espíritu mismo le mueva y le llame desde dentro. Esta secreta invitación del Espíritu de Dios es el signo más inmediato y cierto de que Dios llama y mueve a una persona a una vida más alta de gracia en la contemplación" (*Orientación Particular* 15). Pero la Nube del no-saber que se interpone entre Dios y el hombre solo se atraviesa renunciando a ser "alguien", es decir, siendo nadie y nada; porque solo la nada puede estar en todas partes y en ninguna a la vez. Solo el alma "transparente y sincera en su esfuerzo por reducir a nada su propio yo" (*Orientación Particular* 8) llega a la meta. Sólo renunciando al pensamiento se alcanza la visión intelectiva de Dios. Dios te acoge en la intimidad si previamente has expulsado de tu templo interior a los comerciantes y ladrones (es decir, los pensamientos) que lo mantenían alejado de su verdadera finalidad. "Deja escapar este «todas partes» y este «todo» a cambio de esta «ninguna parte» y esta «nada». No importa que no puedas comprender esta nada, ya que sin duda la amarás más que aquello que más ames. Es en sí tan valiosa que ningún pensamiento sobre ella podría hacerle justicia. Es más fácil sentirla que verla, puesto que es completamente oscura y se oculta a quienes apenas han empezado a vislumbrarla. Para expresarlo de manera más precisa, es una luz espiritual abrumadora, que ciega el alma de quien la experimenta, más que oscuridad normal y ausencia de luz física. ¿Quién la llama «nada», pues? Sin duda, nuestro yo exterior, más no el interior. Nuestro yo interior la llama «todo», ya que a través de ella aprende el secreto de todas las cosas, tanto físicas como espirituales, sin tener que considerar por separado cada cosa singular" (*"La Nube del No-Saber"* 68). El devoto y paciente meditador llega a comprender que esa oscuridad y esa Nada es elocuente

porque enseña el valor de la humildad, la paciencia, la perseverancia y el amor por conocerse y conocer-LE.

La nube va ablandando el férreo yugo de las pasiones y la arrogancia del ego, va moldeando imperceptiblemente el verdadero rostro originario del hombre, va puliendo la piedra eliminando todas las adherencias superfluas hasta convertirla en piedra apta para la construcción del templo. La mejor recomendación que puede hacerse al meditador es que aprenda a "saborear" esa nada como si fuera su propia casa o aún más, *como si fuera* lo más cercano a nuestra verdadera naturaleza; porque la quieta y desinteresada permanencia en esa oscuridad proporciona paz de espíritu, purga y limpia el alma y regenera el sistema nervioso. Quien trata este estado como una etapa más que hay que pasar lo antes posible comete un grave error porque de ahí no se pasa, no interviene ningún acto de voluntad personal. Por el contrario, eres invitado a pasar el umbral cuando esa Nada ha acabado su labor de purificación contigo. Esa Nada es el más potente disolvente universal; "Por tanto, no abandones y trabaja con energía dentro de esta nada, con la voluntad y el vigilante anhelo de tener a Dios, a quien ningún hombre puede conocer. Te digo con sinceridad que prefiero mucho más no hallarme en ninguna parte física, forcejeando con esta oscura nada, que ser un gran potentado que pueda hallarse siempre que quiera donde le plazca y gozar de todo como si le perteneciera". Allí, se percibe "la unidad de su presencia esencial en todas las cosas y la unicidad de todas ellas en él" (*Orientación Particular* 8). Allí se comprende intuitivamente que "Así como Dios es uno con su ser, pues son una y la misma cosa por naturaleza, de la misma manera, el espíritu que ve y experimenta a Dios es uno con aquel a quien ve y experimenta, porque se han convertido los dos en uno por gracia" (*Orientación Particular* 21).

¿Cuánto tiempo requiere concluir la Vía? El anónimo maestro nos aclara que "Llegar a culminarla no requiere mucho tiempo. De hecho, se trata de la más breve de las tareas que pueda imaginarse" (*"La Nube del No-Saber"* 4). Basta con darse cuenta…

VERLE ES VERTE; LA VISIÓN DE DIOS EN NICOLÁS DE CUSA

> "Viéndome, tú que eres Dios escondido, me concedes que tú seas visto por mí. Nadie puede verte sino en cuanto tú le concedes que seas visto. Y verte no es otra cosa que tú ves al que te ve" (Nicolás de Cusa, *De la Visión de Dios*, X).

Nicolás Chrypffs (1401-1464) nació en Cusa (Alemania). Sus primeros años de estudio con los *Hermanos de la vida común* le inspiraron el misticismo platonizante de sello plotiniano que nunca abandonaría. Posteriormente estudió en Heidelberg, Padua y Colonia en donde tuvo acceso a las obras de los neoplatónicos, singularmente de Proclo y Dionisio Areopagita. También se familiarizó con la obra del maestro Eckhart, de Juan Escoto Eriúgena, los místicos agustinianos y franciscanos, etc. Siendo ordenado sacerdote en 1430, su decisivo papel en el concilio de Basilea en favor del Papa y contra el conciliarismo le proporcionó fama de buen mediador. Por eso mismo, en 1437 fue enviado por el Papa a Constantinopla a fin de unificar las iglesias de Oriente y Occidente de modo que, aunque su misión no alcanzó el resultado esperado, su larga estancia le permitió entrar en contacto con las formas y métodos de la espiritualidad oriental. En 1448 fue nombrado cardenal y dos años más tarde obispo.

Escribió diversos tratados[530] entre los que destacan *De Docta Ignorancia* , *De la Búsqueda de Dios* o *De la Visión de Dios*

[530] Cabe citar *De Dios escondido. De la búsqueda de Dios*, Madrid, 1973; *De concordantia catholica o sobre la unión de los católicos*, introducción y traducción de José M. Alejandro Lueiro, Madrid, 1987; *El juego de las esferas (De ludo globi),* introducción, traducción y notas de J. Rafael Martínez, México, Colección Mathema, UNAM, 1994; *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría (Idiota de Sapientia),* edición bilingüe, introducción, traducción y notas de Jorge Mario Machetta y Claudia D'Amico, Buenos Aires, 1999; *Sobre la paz de la fe (De pace fidei)*, traducción y notas de Lucio A. Burucúa, con estudio introductorio de Lucio A. y José E. Burucúa, serie Cuadernos del Alarife, Buenos Aires, 2000; *Acerca de la docta ignorancia, Libro I: Lo máximo absoluto*, edición bilingüe, introducción, traducción y notas de Jorge Mario Machetta y Claudia D'Amico, Buenos Aires, 2003; *Acerca de la docta ignorancia, Libro II. Lo má-*

(VD). De este último nos serviremos más especialmente para resumir la teoría y método contemplativo del cusano.

I.- LA INCAPACIDAD DEL CONOCIMIENTO

Para Nicolás de Cusa es inútil acercarse racionalmente a Dios porque Él es antes de la razón; está más allá o por encima de ella. Por ejemplo, si concebimos a Dios como fin sin fin y fin de sí mismo, es decir, como fin infinito, "esto escapa a todo razonamiento; implica, en efecto, la contradicción. Cuando afirmo que el infinito existe, estoy admitiendo que la tiniebla es luz, que la ignorancia es ciencia, que lo imposible es necesario", lo que lleva a tener que aceptar la coincidencia de las contradicciones.

Pero para el cusano, Dios está más allá de las dualidades y contradicciones. Si se afirma que Dios es todo, y por tanto no es "nada" ni es "algo", se quiere decir que Dios está por encima y más allá de la nada y el algo, "porque la nada le obedece a fin de llegar a ser algo". También se dice que no puede ser nombrado, pero no por ello es inefable, porque entonces dejaría de ser "efable" o expresable en grado superior a todas las cosas. Por eso, Dios no es "efable" e "inefable" a la vez, "pues Dios no es raíz de la contradicción, sino que es la misma simplicidad anterior a toda raíz". Precisamente la única manera de que al Absoluto no se oponga a nada (siendo todo en todo) es que sea la superación de los opuestos; "Experimento que me es necesario entrar en la oscuridad y admitir la coincidencia de los opuestos, más allá de la capacidad de la razón, y buscar la verdad allí donde aparece la imposibilidad. Y más allá de la razón, incluido el más altísimo ascenso intelectual, cuando llegue a lo que es desconocido a todo intelecto y que todo intelecto considera alejadísimo de la verdad, allí estás tú, Dios mío... Me has descubierto que no existe otro

ximo contracto o universo, Introducción, traducción y notas de Jorge Mario Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo, Buenos Aires, 2004; *Un ignorante discurre acerca de la mente*, edición bilingüe, traducción de Jorge Mario Machetta y Claudia D'Amico, Buenos Aires, 2005. También se ha editado sus sermones y opúsculos en varios tomos. Es notable la edición crítica de la obra cusana publicada en Leipzig por F. Meiner en 1932.

camino para llegar a ti excepto aquel que parece completamente inaccesible e imposible a todos los hombres, incluso a los filósofos más doctos, ya que tú me has mostrado que puedes ser visto solamente donde comparece y nos viene al encuentro la imposibilidad… He descubierto el lugar en el que apareces de modo manifiesto, el recinto de la coincidencia de los opuestos. Y este es el muro del paraíso, en donde tú habitas" (VD, IX).

Recurriendo a una de sus metáforas preferidas, Nicolás de Cusa define a Dios como visión Absoluta. De esta visión proceden todas las visiones de los que ven, porque es una visión que sobrepasa cualquier perspectiva individualizada por perfecta que pudiera ser. Por eso, sólo la visión absoluta, es decir, ab-suelta o desligada de toda limitación abarca, simultáneamente y a la vez, todos y cada uno de los modos de ver y puntos de vista. La *visio absoluta* es "como la adecuadísima medida y el verdadero modelo de toda visión" porque en ella "están de manera no limitada todos los modos de las limitaciones del ver… De este modo, la visión absoluta está presente en toda vista, puesto que toda visión existe por ella y sin ella no puede existir en absoluto" (VD, II). En consecuencia, Dios o el Absoluto puede definirse como *ver en sí mismo*, como un *ver el ver*, mientras que el hombre sería entonces un *ver que no ve el ver*, lo que ya es un ver el no-ver, es decir, las tinieblas. Y como ver es saber, resulta que *saber que no se sabe* es ya algo más que una ignorancia, es una *docta ignorancia*.

II.- LA MENTE NO PUEDE VER

El hombre puede ver todo, excepto el ver. La visión absoluta sería equivalente al infinito que integra o está por encima de todos los modos posibles de visión. Mientras que el Absoluto es el ver en sí mismo, sin sujeto ni objetos, la visión ordinaria a través de la *mens* no es un puro ver en sí mismo, sino un ver contingente que se produce a través de visiones parciales y sucesivas de objetos. La *mens* es un ver originado y no el origen puro y simple porque, en rigor, todo rostro o mirada procede o es imagen del rostro incontraíble y originario de Dios. Sólo en Dios se da la cir-

cunstancia de que, al mirar el rostro absoluto, no vea otra cosa o algo diverso de sí mismo (VD, VI, 19). Esta afirmación lleva a una sutil interrogante; el rostro que quiere mirar al rostro absoluto ¿es un verdadero rostro? En efecto, es sólo una imagen, "porque no es la misma verdad sino una imagen de la verdad absoluta", pero en esa imagen también se encuentra el rostro de Dios en la medida en que "en él coincide la imagen con la verdad del rostro, hasta tal punto que cuanto más imagen más verdadera es" (VD, XV, 69).

Por otra parte, como Dios es infinito, resulta inasequible para el entendimiento humano. Por tanto, como no se puede captar la infinitud, el primer paso para que el intelecto intente ver el infinito es que sea consciente de su ignorancia; "¿Cómo puede el intelecto captarte a Ti que eres la infinitud? De ahí que todo intento de contemplar *humanamente* la infinitud divina conlleva que lo que se *contempla* es la invisibilidad, es decir "no sé qué veo, ya que no veo nada visible. Solamente sé que sé que yo no sé qué veo y que jamás podré saberlo" (VD, XIII). En todo caso, como el infinito es inconceptualizable "Veo que Tú eres la infinitud. Y por eso eres inaccesible, incomprenhensible, innombrable, inmultiplicable e invisible". De este modo, cuando el intelecto sabe y asume que es ignorante y que no puede captar a Dios debido a su la infinitud, se da el primer paso para que el intelecto (intuición) conozca lo que es incognoscible por la mente ordinaria. En definitiva, dado que Dios es incomprehensible, el hombre únicamente puede comprender la incomprensión misma, lo que supone que el verdadero conocimiento del Absoluto es un desconocimiento, es decir, un socrático o platónico "sólo sé que no sé nada", un sapiente no-saber. No es ausencia de conocimiento sino saber que no se sabe y, por tanto, una ignorancia docta. Esta actitud es el único modo de *intentar* acercarse a Dios.

La docta ignorancia, no es escepticismo porque sabe que no sabe con total certidumbre a modo de socrático "sólo sé que no sé nada". La ignorancia docta asume su incapacidad para conocer humanamente la esencia del Ser pero, paralelamente, se afirma que la superación o transcendencia de esas limitaciones se encuentra en Dios como *coincidentia*. Por tanto, la misma *docta ig-*

norancia es un medio para abandonar todo lo sensible y alcanzar la visión de Dios.

III.- PERO DIOS QUIERE SER CONOCIDO

Retomando el discurso de Plotino, Nicolás de Cusa afirma que es imposible que Dios enviara al hombre al mundo para que le buscara y no le brindara al mismo tiempo algún medio de hallarle. La aparente paradoja de la vía mística radica en que, de un lado, Dios quiere ser encontrado; pero como El trasciende todas las capacidades intelectuales del hombre, éste solo puede conseguir su objetivo hallando lo que de divino hay en el hombre.

La etimología de la palabra "Dios" da pié para entrar en una sugestiva explicación; "Theos" es una palabra que procede de "Theoro", "veo y corro". Según una interpretación etimológica ya utilizada por Aristóteles (*Sobre el alma*, II, 7, 418 b 26), el Pseudo Dionisio Areopagita (*De divinis nominibus*, 12, 2 y 12, 3) y algunos Padres de la Iglesia y retomada por el cusano, la raíz *Theos* da lugar a dos verbos distintos; ver y correr. Ello indica que quien busca a Dios "debe correr por medio de la vista, de forma que en todas las cosas pueda alcanzar al `theon´ vidente". Dios es llamado *Theos* porque lo ve todo. Dios sería a todas las cosas lo que la vista a las cosas visibles; Dios es lo que la visión en el reino del color ; "Dios mismo es en nuestro reino lo que la visión en el reino del color. El color, en efecto, no es captado o alcanzado más que por medio de la vista, y para esto, para que sea posible captar libremente todo color, el centro de la vista carece de color. Así pues, en el reino o en la zona del color no se encuentra la vista, porque carece de color. De donde según la zona del color la vista es nada más bien que algo. Pues la zona del color fuera de su zona no alcanza el ser, sino que afirma que todo lo que está en su zona es. Allí no encuentra la vista. Por tanto, la vista existente sin color es innominable en la zona del color, puesto que ningún color responde a ella. Pero la vista dio nombre a todo color por medio del discernimiento. En consecuencia, toda denominación en la zona del color depende de la vista, pero su nombre, del que procede todo nombre, se comprende que es nada

más bien que algo. Dios, pues, es a todas las cosas lo que la vista a las cosas visibles". Según este ejemplo, lo creado, la criatura, consiste meramente en un ser vista por Dios. Más aún, en una pura visión en la que no hay diferencia entre un sujeto que ve y los objetos vistos. Sólo hay visión unitiva y homogénea dado que, entre el acto de ver y el objeto del ver, no hay nada. Allí, no hay diferencia entre ver, hablar, gustar, etc. porque no hay pluralidad de acciones, ni siquiera puede decirse que haya sujeto y objeto de acción alguna. Sólo cabría decir que hay un actuar impersonal; "Estoy ante la imagen de tu rostro, Dios mío…Y acontece, Señor, que tu vista habla; pues en efecto tu hablar no es distinto a tu ver" (VD, X) porque en la simplicidad absoluta que es Dios no se diferencian ver y hablar. El Absoluto habla, viendo a quien habla, y con ese su ver y hablar llama a la existencia a todas las cosas (VD, X). El ver absoluto es crear. Por eso, la identificación entre ver y crear lleva consigo la identificación entre ser visto y ser creado; decir que Dios *ve* todas las cosas equivale a señalar que el Absoluto crea todas las cosas de la misma manera que, como explica el *Génesis*, nombrar las cosas equivale a traerlas a la existencia.

IV.- LA VISIÓN DE DIOS. SI EL ME VE, TAMBIÉN YO LE VEO

El Absoluto no posee dos formas de visión, una para verse a sí mismo y otra para ver lo creado, porque Dios es Identidad Absoluta que no admite alteridad alguna. De modo que, viendo la creación se ve a sí mismo; y viéndose a sí mismo, ve las cosas creadas. En Dios la visión es creación dado que en el acto de ver esta implícito el acto de recorrer el espacio (medir es establecer proporciones). Y ese ver y medir son idénticos puesto que el Absoluto es la medida de sí mismo de la misma manera que tal visión es a la vez visión de sí mismo y de todas las cosas. "Si tu ver es tu mismo crear, y tú no ves algo distinto de ti, sino que tú eres el objeto de ti mismo… ¿cómo entonces creas cosas distintas de ti? Parece, por tanto, que te creas a ti mismo, lo mismo que te ves a ti mismo" (VD, XII) dado que Dios posee simultáneamente "ambas" visiones; la visión como creador y la visión del hombre

que aspira a ver a Dios. Dicho en otros términos, yo soy en la medida en que Dios me mira; "Si quitases tu rostro de mí, en absoluto continuaría existiendo" (VD, IV), pero ¿significa también que Dios es Dios en la medida en que la creación le mira? ¿Acaso hay Dios sin creación?

Lo significativo de todo esto es que, "por el hecho de que ves a todos eres visto por todos. Las criaturas no pueden ser de otro modo puesto que son por tu visión. Si no te viesen a ti que las ves, no podrían recibir de ti el ser" (VD, X). Por tanto, "viéndome, tú que eres Dios escondido, me concedes que tú seas visto por mí. Nadie puede verte sino en cuanto tú le concedes que seas visto. Y verte no es otra cosa que tú ves al que te ve" (VD, V). Si las criaturas no pudiesen ver a Dios que las ve, no podrían recibir de El el ser. De ahí que el ser de la criatura es, igualmente, "tu ver y tu ser visto" (VD, V).

V.- ¿CÓMO VER EL ROSTRO DE DIOS?; LA DOCTA IGNORANCIA

Debido a que todo hombre es creado o visto por Dios, también puede ver el rostro de Dios en la medida en que transforma su visión individual en visión unitiva. Pero, ¿cómo es posible alcanzar la visión de Dios, que es el ver absoluto? Para ver la mirada de Dios o el rostro que trasciende todos los rostros, es preciso que el hombre transcienda su condición de sujeto que ve objetos y se una a la visión unitiva y absoluta. Ciertamente, el intelecto que entiende siente que entiende "intellectus intelligens se sentit intelligere" (Sermo CCLXIII, n. 13) porque solo es dado al hombre ser consciente de que es consciente. Pero ese mismo paso, ya implica un conocer-Se en el que sujeto y objeto se solapan dando origen a otra forma de visión, presenciación o conocimiento. Desde allí se da el primer paso para acercarse al incomprehensible Absoluto, y tal paso es un no-paso, porque se da incomprehensiblemente. De ahí que, cuanto más asuma el hombre que no puede comprender a Dios, más cerca estará de la visión de su rostro (*De venatione sapientiae*, 12). Ello significa renunciar a la facultad discursiva para dilatar la visión intelectiva como si estu-

vieramos fabricando a partir de ella la escalera del ascenso hacia el conocimiento "suprarracional" y "supraindividual" más allá de la *Coincidentia Oppositorum*, a la unidad primordial. Ascendiendo por esta escala intelectiva o unitiva, de peldaño en peldaño, se encuentra a Dios.

Para Nicolás de Cusa, el rostro de Dios, que es el rostro de los rostros, "no se revela mientras no se penetre, por encima de todos los rostros, en un cierto secreto y oculto silencio donde no hay nada de conciencia ni de concepto de un rostro. Esta oscuridad, niebla, tiniebla o ignorancia en la que penetra quien busca tu rostro cuando traspasa toda ciencia y concepto, es la que por debajo de la cual no puede ser encontrado más que de modo velado" (VD, VI, 19).

Sólo la docta ignorancia o tiniebla es el camino de acceder al absoluto rostro invisible de Dios; "Y quien debe trascender toda luz es necesario que se percate de que aquello en lo que penetra carece de luz visible, y así para el ojo es tiniebla. Y cuando está en aquella tiniebla, que es oscuridad, entonces si se da cuenta de que está en la oscuridad, sabe que ha llegado a la cara del sol. Esta oscuridad en el ojo nace de la excelencia de la luz del sol. Por tanto, cuanto más se da cuenta de que la oscuridad es mayor, tanto más verdaderamente alcanza en la oscuridad la luz invisible. Veo, Señor que de este modo y no de otro, puede accederse sin velos a la luz inaccesible, a la belleza y al esplendor de tu rostro" (VD, VI, 22). Y dado que Dios está más allá de los conceptos y de la consciencia (individual), la única forma de atravesar la tiniebla del desconocimiento, es trascender toda luz visible, toda aspiración y toda criatura, pues mientras se busca algo, aunque sea una luz, se busca una visibilidad, y de lo que se trata es de alcanzar una Luz que no es visible. En suma, ver el no-ver es como no ver Nada, no querer Nada… con aceptación y entrega absolutas.

SANTA TERESA DE JESÚS Y LA REVELACIÓN *"YO SOY, NO HAYAS MIEDO"*

> "Está un alma en toda la tribulación y alboroto interior y oscuridad del entendimiento y sequedad... con una palabra que se le diga sólo: *Yo soy, no hayas miedo*, se le quita del todo y queda consoladísima" (Teresa de Jesús, 6 Moradas 3, 5).
>
> "Sé que estando temerosa de esta visión... no podía dudar, en especial cuando decía: *No hayas miedo, que yo soy*. Tenían tanta fuerza estas palabras, que no lo podía dudar por entonces, y quedaba muy esforzada y alegre con tan buena compañía" (Teresa de Jesús, 6 Moradas 8, 3).

La fundadora de las carmelitas descalzas, Teresa de Cepeda y Ahumada, más conocida por el nombre de Santa Teresa de Jesús (Ávila, 28 de marzo de 1515 – Alba de Tormes, 4 de octubre de 1582), ha sido una de las escritoras más profundas y claras que han escrito sobre el sendero místico. Los escritos místicos de Santa Teresa de Jesús tienen un valor inequívocamente testimonial. En ellos refleja no solo la *experiencia* contemplativa ajena (invoca la autoridad de la Sagrada Escritura, la *Regla*, y las *Constituciones* carmelitanas, las *Colaciones* de Casiano, y otros libros, tales como San Juan de Avila, Luis de Granada, Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, Bernabé de Palma, Francisco de Evia), sino, sobre todo, su *propia experiencia en los caminos del espíritu*; "Acaecióme venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios, que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí, o yo toda engolfada en él. Esto no era a manera de visión; creo lo llaman mística teología" (Teresa de Jesús, Vida, 10, 1). A pesar de las dificultades que implica la descripción de las experiencias extáticas, la Santa utiliza un lenguaje sencillo y abundante en ejemplos.

En sus años de juventud, Teresa de Jesús leyó y consultó a los maestros del recogimiento. Así, "cuando iba [a Becedas] me dio aquel tío mío [de Hortigosa] (1537-1538) un libro. Llámase *Tercer Abecedario*, que trata de enseñar la oración de recogi-

miento… Y así holguéme mucho con él y *determinéme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas*"[531]. Tiempo después buscaría confirmar sus experiencias místicas en otras lecturas; "Mirando libros para ver si sabría decir *la oración que tenía*, hallé uno que llaman "*Subida del Monte*" [*Subida del Monte Sión*, de fray Bernardino de Laredo], en lo que toca a unión del alma con Dios, *todas las señales que yo tenía en aquel no pensar nada*"[532].

Respecto a su obra escrita[533], además de sus memorias o *Libro de la vida* (1562–1565), el más importante es el *Castillo Interior* o *tratado de las Moradas* (M), que vio la luz pública por primer vez en 1588. Por su parte, las *Cuentas de Conciencia* son fragmentos desgajados del texto del libro de su Vida en los que explica algunos fenómenos espirituales de los que ella fue protagonista. En *Meditaciones sobre los Cantares* (MC), titulado también *Conceptos del amor de Dios*, Teresa recoge los sentimientos, o más bien meditaciones que le sugería la lectura del *Cantar de los Cantares*. También escribió *Camino de perfección* (1562–1564), el *Libro de las relaciones*; *Libro de las fundaciones* (1573–1582); *Libro de las constituciones* (1563); *Avisos*, entre otras. Como a finales de 1574, a causa de sus escritos, fue delatada al Santo Oficio e investigada en Sevilla en 1575-1576 se vió forzada a escribirlos de nuevo, entre ellos, *Camino*. Por ello, citaremos CE para referirnos a la primera redacción del *Camino* (có-

[531] Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, IV, 6.
[532] Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, IV, 6, XXIII, 12.
[533] Su obra puede consultarse en *Obras completas y bibliografía*, Madrid, 1951, BAC, vol. 74. Sus *Obras completas* también han sido publicadas por Tomás Álvarez en la Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2004. Para introducirse en la ingente bibliografía sobre la Santa puede consultarse, con las limitaciones de la data, M. Jiménez Salas, *Santa Teresa de Jesús, Bibliografía fundamental*, Madrid, 1962. Como estudios ya clásicos, contamos con el del padre Silverio de Santa Teresa, *Preliminares* en *Obras de Santa Teresa de Jesús*, tipografía de «El Monte Carmelo», Burgos, 1915-1926, vol. I, pp. XI-CXIV. Efrén de la Madre de Dios-O. Steggink, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid, BAC, 1968. Tomás de la Cruz, *Santa Teresa de Jesús contemplativa*, *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962) 9-62. VV.AA., *Sancta Theresia, doctor Ecclesiae: historia, doctrina, documenta*, Roma, 1970. Patricio Peñalver, *La mística de Santa Teresa en La mística española (siglos XVI y XVII)*, Madrid, 1997, pp. 59-76. Salvador Ros García (coordinador), *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salamanca, 1997. Daniel de Pablo Maroto, *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1973. Otger

dice de El Escorial); y CV, para la segunda (códice de Valladolid). En todos ellos desarrolla aspectos sumamente importantes para ejercitarse y profundizar en la oración de quietud y de unión.

I.- ORACION VOCAL, MENTAL Y DE QUIETUD

Teresa vivió en una época de profundos cambios religiosos a la par que de extremo recelo hacia el recogimiento. También estaba la persecución de los *alumbrados*[534] *y* los *dejados*, cultivadores de diversas formas de oración mental y que fueron víctimas del monopolio de la fé en manos de tendencias supuestamente ortodoxas caracterizadas por su *antioracionismo* o su antimisticismo. Asistimos a la polémica entre la oración mental y la oración vocal, semejante a la polémica entre la superioridad o primacía entre meditación y contemplación. Recordemos que la minusvaloración de ritual vano y de la oración vocal maquinal había llevado al *erasmismo* a defender un «cristianismo interior» y la oración mental, con la consiguiente polémica. Bartolomé de Carranza, siguiendo a santo Tomás, admitía una jerarquía de «tres maneras de atención en la oración vocal». Una basada en «las palabras que se dicen en la oración», que es «buena»; otra, más reflexiva, que atiende «al sentido de las palabras», y que es «mejor»; finalmente, hay una tercera que atiende «al fin de la oración, que es Dios», y que es «mejor que las otras dos». Incluso uno de los teólogos oficiales de la Inquisición, el dominico Domingo de Valtanás, publicó en 1556 una Apología de la oración mental, en la que afirma: «…Y digo que decir que no hay oración mental es error contra la divina historia, que en muchas partes enseña que hay oración mental»[535]. No obstante, en el *Indice* de Valdés son condenados muchos libros sobre la oración, como los de Luis de Granada, Bartolomé de Carranza y San Francisco de Borja, San Juan de Ávila, San Pedro de Alcántara. Igualmente, Melchor

Steggink, *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, Madrid, 1974.

[534] Antonio Márquez, *Los alumbrados*, Madrid, 1972. Melquíades Andrés, *Nueva visión de los alumbrados*, Madrid, 1973.

[535] Ha sido publicado por A. Huerga, en la colección de "*Espirituales Españoles*", serie A, n. 12, Barcelona, 1963, p. 137.

Cano criticaba a Bartolomé de Carranza y a Luis de Granada por haber universalizado la oración mental entre el pueblo, el cual, por su función socioeconómica, no debería dedicarse a la vida contemplativa. También San Juan de la Cruz escribió un libro en defensa de la oración vocal[536].

Santa Teresa se mueve en el terreno de la sensatez y la mesura al afirmar el valor de la oración vocal (concediéndole tanta dignidad como la mental) para aquellas almas que se distraen en la oración mental pura "pues es camino que Dios puede utilizar para llevarlas a la contemplación". Por supuesto que no quiere que se enseñe al pueblo sólo la oración vocal. Por el contrario, como firme defensora de la oración mental o contemplativa criticará la opinión oficial de los «letrados» y de los «Inquisidores» de los que afirma «Que hay muchas personas en hecho de verdad que sólo el nombre de oración mental o contemplación parece las atemoriza» (CV 24, 1), lo cual es más sorprendente si se tiene en cuenta que tales censores desconocen de que se trata pues «no os entendéis ni sabéis cuál es la oración mental, ni cómo se ha de rezar la vocal, ni qué es contemplación». Lo cierto es que, cuando escribió que «Cuando os dijeren no es bien tengáis otra oración sino vocal no os desconsoléis… que rezar vocalmente no os lo puede quitar nadie» (CE 73, 1, suprimido en CV), el censor anotó al margen del manuscrito: «Parece que reprehende a los Inquisidores que prohíben libros de oración [mental]». Y en efecto, la frase fue censurada y no pasó a CV. Igualmente censurada fue la frase; «Y que cuando nos quitaren libros no nos pueden quitar este libro, que es dicho por la boca de la misma Verdad, que no puede errar» (CE 73, 4, Suprimido en CV). Su firme convicción en la eficacia de la oración mental le lleva a aconsejar no hacer caso a quienes afirmen lo contrario aunque fueran teólogos; «ningún caso hagáis de los miedos que os pusieren ni de los peligros que os pintaren» (CV 36, 1), «Quien os dijere que esto es peligro, tenedle a él por el mismo peligro y huid de él; y no se os olvide, que por ventura habéis menester este consejo» (CV 21, 7).

[536] *Diálogo sobre la necesidad y obligación y provecho de la oración y divinos loores vocales*…, Salamanca, 1555.

Y es que en esta cuestión, Teresa de Jesús hablaba por experiencia propia; "os confieso que nunca supe qué cosa era rezar con satisfacción hasta que el Señor me enseñó este modo", porque es un modo de orar que ayuda "a no andar el alma perdida y las potencias alborotadas, como el tiempo os dirá". En suma, las formas comunes de oración tales como la vocal o la discursiva que implican pensar, considerar o reflexionar, tienen su valor, pero no son tan puras ni adecuadas para alcanzar la contemplación. Ahora bien, la verdadera oración mental tampoco consiste en rezar mentalmente; «Sabed, hijas, que *no está la falta para ser o no ser oración mental en tener cerrada la boca*». Por el contrario, la oración mental, entendida como suspensión del pensamiento o entendimiento, es un medio más eficaz para disfrutar del «agua viva de la contemplación»; "Por esta vía de no poder obrar con el entendimiento llegan más presto a la contemplación"[537]. Es más, alcanzar tal estado de desapego temporal de los pensamientos es una señal inequívoca de que estamos en el camino adecuado pues "pierde de obrar el entendimiento, porque lo suspende Dios". Además, la práctica de la contemplación no es necesariamente más difícil que otras formas de oración, sino por el contrario, es accesible a cualquier persona con independencia de su formación cultural. De hecho, hay probos religiosos que han dedicado su vida a la contemplación sin provecho alguno de modo que "lo que en veinte años de cansar el entendimiento no ha podido acaudalar, hácelo este hortelano en un punto[538]. Por tanto, para contemplar no se necesitan conocimientos intelectuales sino un anhelo de Dios[539].

Este es un punto importante; mientras que las formas de oración o meditación basadas en la reflexión requieren ciertas dotes intelectuales o suponen un esfuerzo mental que, incluso, con el tiempo suelen provocar hastío o desasosiego espiritual, la oración sin pensamiento llega a ser descansada, relajante y profundamente transformadora. Confiesa la Santa que al ejercitar estas formas reflexivas de oración tenía "el pensamiento alborotado; traíame

[537] Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, IV, 8.
[538] Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XVII, 2.
[539] "Se emplea toda el alma en amar a quien el entendimiento ha trabajado en conocer", Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XXII, 9.

tonta… y nos parece que estamos perdidas, y gastando mal el tiempo que estamos delante de Dios"[540].

En suma, Teresa de Jesús, asumiendo la tradición mística, considera que la oración mental y vocal son «*dos partes o diferencias de una misma oración*». La mental es «conveniente y necesaria» como culminación de la vía espiritual, pero, por otra parte, también «son convenientes y razonables las palabras en la oración para avivar y atizar el fervor del espíritu y para sujetar a Dios ambas naturalezas». En alguna ocasión acepta que la oración vocal es más propia para principiantes, mientras que la mental se adecúa más a los aprovechados y perfectos. Pero estas distinciones son peligrosas porque provocan frustración entre quienes no son capaces de pasar de una forma de oración a otra. Por eso, el alma tiene que aceptar con humildad que Dios le conceda el «agua viva de la contemplación» o que se quede en los primeros peldaños. Para explicar esta diferencia, la santa recurre al ejemplo de la pila de agua (4M 2,2). Los que practican la oración basada en el pensamiento son los «que se sacan con la meditación porque traemos con los pensamientos, ayudándonos de las criaturas en la meditación y cansando el entendimiento», lo que se simboliza mediante un pilón al que llega el agua «de más lejos por muchos arcaduces y artificio». Pero hay otro pilón situado en el mismo nacimiento del agua, que es Dios, que se va llenando sin ruido «con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos», es decir, del *centro del alma*.

II.- *UNA DETERMINADA DETERMINACIÓN*; DE LA VOLUNTAD ORIENTADA POR LA HUMILDAD

Teresa explica que la oración contemplativa "Llámase recogimiento, porque recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí con su Dios; viene con más brevedad a enseñarla su divino Maestro y a darla oración de quietud que de ninguna otra manera"[541]. La palabra clave para introducirse en el recogimiento

[540] Teresa de Jesús, IV M. 1, 8 ss.
[541] Teresa de Jesús*, Camino de Perfección*, XLVII, 1.

es solo una: *desasimiento*. Es «desasirse de todo lo criado interior y exteriormente» (C. 8) o, lo que igual; «niéguese a sí mismo».

¿Cómo se provoca el desasimiento? ¿Cómo es posible negarse a sí mismo sin que ello implique un rechazo tal al deseo mismo de vivir que nos empuje a la desesperación y angustia más profundas? El arma es la modestia, *modus-stare,* el "saber estar", denominado en la Vía espiritual con el nombre de "humildad"; «Una vez estaba yo considerando por qué razón era nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad, y púsoseme delante… esto: que es porque Dios es suma Verdad, y *la humildad es andar en verdad*; que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende anda en mentira. A quien más lo entiende, agrada más a la Suma Verdad, porque anda en ella» (6 M. 10,7). Ella es la mejor arma para debilitar paulatinamente la soberbia de las actitudes voluntaristas que confían ilimitadamente en el éxito de las propias acciones sin darse cuenta de que nada se puede sin El. Pero esa humildad no es la del que siente el orgulloso de ser "humilde" y necesita constantemente demostrar y presumir de su humildad. El verdadero humilde se alegra de ser tenido en nada, «ha de desear con verdad ser tenido en poco» (C. 15,2). La excesiva confianza del místico en sus propias facultades para dedicarse a la contemplación puede llevarle al error de querer forzar las cosas.

Tal actitud no solo es inútil sino contraproducente y muestra de arrogancia, pues es "falta de humildad querer vos se os dé lo que nunca habéis merecido" (6M 9, 15). Ante esto, la santa advierte que "es muy gran atrevimiento que quiera yo escoger camino no sabiendo el que me conviene más" y que lo correcto es "dejar al Señor, que me conoce, que me lleve por el que conviene" (6M 9, 6-9). Pero por otro lado, hay otro aspecto de la voluntad del hombre que constituye la potencia más alta; "No penséis que Dios ha menester nuestras obras, sino la determinación de nuestra voluntad"[542]. Tal actitud decidida de entrega a la oración contemplativa, Teresa la llama «determinada determinación». Cuando se explica que en el recogimiento "calla el entendimiento

[542] Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, III M. 1, 7.

y obra la voluntad" se hace referencia a la determinación de permanecer recogido sin más aspiración o deseo que el de aceptar la voluntad de Dios. Allí "Parece… quedarse la voluntad tan embebida, y el entendimiento tan enajenado… que parece no es capaz para entender en cosa que no sea para despertar la voluntad a amar"[543]. De esta manera, «El alma que en este camino de oración mental comienza a caminar con determinación… tiene andado gran parte del camino» (V. 11, 14).

III.- PASOS PARA EL RECOGIMIENTO Y LA AYUDA DE "*YO SOY*"

Continuando la tradición contemplativa cristiana, Santa Teresa de Jesús divide en tres los pasos para alcanzar la contemplación perfecta:

En el *primer grado* hay que aprender a retirar la atención depositada en los sentidos, especialmente la vista y el oído: "De los que comienzan a tener oración, podemos decir son los que sacan el agua del pozo, que han de cansarse en recoger los sentidos… Han menester irse acostumbrando a no se les dar nada de ver ni oír…, estar en soledad y apartados pensar su vida pasada… dejar los pasatiempos del mundo y cánsase el entendimiento en esto"[544]. Una vez que la atención se ha retirado de los objetos exteriores, ha de ser volcada hacia el interior: "Es un recoger las potencias dentro de sí para gozar de aquel contento con más gusto"[545].

En el *segundo grado* comienza entonces la lucha o juego por permanecer concentrados y desasidos de los sentidos sin más lazo que la voluntad de permanecer en la oración. El principal obstáculo para proseguir la oración es el fluir del pensamiento o, como dice la tradición contemplativa cristiana, las actividades de las dos potencias superiores; el entendimiento y la memoria. Re-

[543] Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, VI M. IV, 14.
[544] Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XI, 9.
[545] Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XIV, 2.

cuerdos y pensamientos nos asaltan sin que podamos evitarlo. Solo nuestra determinación de proseguir la meditación acaba por hacerles perder fuerza hasta que acaban cediendo, pues "como la voluntad está unida con Dios, no se pierde la quietud y el sosiego, antes ella poco a poco torna a recoger el entendimiento y memoria"[546]. Cuando los recuerdos y demás pensamientos nos impiden o nos expulsan de la meditación, aconseja la Santa adoptar una frase o lema que ayude a retomar la atención y a ahuyentar los pensamientos; "está un alma en toda la tribulación y alboroto interior que queda dicho y oscuridad del entendimiento y sequedad... y con una palabra que se le diga sólo: *Yo soy, no hayas miedo*, se le quita del todo y queda consoladísima" (6M 3, 5).

¿Quién es "Yo soy"? Es claro que Santa Teresa se refiere al sagrado Nombre de Dios que fue revelado a Moisés en el episodio de la zarza ardiente; "YO SOY QUIEN YO SOY", es decir, el Ser, no condicionado por atributo alguno. La importancia y fuerza atribuida al Sagrado Nombre explica que sea utilizado como fórmula coadyuvante para mantenerse en la concentración y además, que dicho Nombre, según confiesa la propia Santa Teresa, le fuera revelado durante uno de sus éxtasis místicos. De esta manera, con la práctica contemplativa, al cabo de semanas o meses el entendimiento y la memoria van progresivamente siguiendo a la voluntad quedando casi quietas de manera que resignadas o unidas todas las potencias; "Sólo tienen habilidad las potencias para ocuparse todas en Dios"[547].

Todo intento de considerar la meditación como un esfuerzo que ha de ser recompensado y tener un resultado, está abocado al fracaso. Ningún proceso espiritual se logra mediante el esfuerzo personal ¿Acaso una sencilla y sincera oración producto de la desesperación de un hombre no puede tener más eco que una vida de esfuerzos ascéticos?: "no se negocia bien con Dios a fuerza de brazos"[548] so pena de perder la salud. Es necesaria una amorosa "disposición para poder escuchar, como se aconseja en algunos

[546] Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XV, 1.
[547] Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XVI, 2, 3.
[548] Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, V. XV, 6.

libros, que procuren no discurrir, sino estarse atentos a ver qué obra el Señor en el alma; que si Su Majestad no ha comenzado a embebernos, no puedo acabar de entender cómo se pueda detener el pensamiento de manera que no haga más daño que provecho" (4M 3, 4). Y así llega un día en que se aprende a resignar los sentidos y las potencias del alma. Entonces comienza la misteriosa vía contemplativa, pues "Parecerá imposible, porque si las potencias están tan absortas que podemos decir que están muertas, y los sentidos lo mesmo, ¿cómo se puede entender que [el alma] entiende este secreto? Yo no lo sé, ni quizá ninguna criatura, sino el mesmo Criador" (*Moradas*, VI, 4).

Finalmente, se alcanza el *Tercer grado* contemplativo o de máxima purificación pasiva cuando "En el mismo arrobamiento… del todo se pierden todas las potencias y allí ni se puede ver ni entender ni oír… Quedan las potencias de manera que, aunque no están perdidas, casi nada obran, están como absortas y no hábiles para concertar razones". Incluso, "si ha sido grande el arrobamiento, acaece andar algunos días tan absortas las potencias… que no parece anda en sí"[549]. Perseverando en ese estado de desasimiento contemplativo puede acontecer lo que algunos denominan tal vez impropiamente "éxtasis" ("salir fuera de sí") dado que ello no implica alteridad alguna sino, más bien, un ensimismamiento o íntimo contacto con nuestra verdadera naturaleza o esencia. La misma Santa Teresa, que experimentó muchos trances extáticos, los explica muy claramente: «Una vez entendí cómo estaba el Señor en todas las cosas y cómo en el alma, y púsoseme comparación de una esponja que embebe el agua en sí» (CC. 49). En otras ocasiones explica la unión mística como una forma de conocimiento directo en el que la sensación de individualidad queda momentáneamente abolida en una totalidad omniabarcante; el sujeto disuelve y trasciende la relación con los objetos porque no hay nada ni nadie conociendo; todo es un conocer impersonal; «Estando una vez en oración se me representó muy en breve… cómo se ven en Dios todas las cosas y cómo las tiene todas en Sí» (V. 40,9). Disueltas las barreras de la corrosiva individualidad, el Ser fluye de manera natural inmerso en una paz

[549] Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, V. XX, 21; XXV, 4.

amorosa; «Estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo, claro toda, sin haber espaldas ni lados, ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me presentó Cristo nuestro Señor como le suelo ver. Apréciame en todas las partes de mi alma le veía claro como un espejo, y también este espejo se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa» (V. 40,5).

IV.- LAS SIETE MORADAS DEL CASTILLO INTERIOR

Santa Teresa acude a la metáfora del castillo o palacio interior para explicar el itinerario del peregrino espiritual hacia el centro del alma; «nuestra alma es como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos así como en el cielo hay muchas moradas» (1M 1, 1). Recordemos la cita evangélica según la cual *en la casa de mi Padre hay muchas moradas* (Jn. 14, 2). De ahí que «hagamos ahora cuenta que es Dios como una morada o palacio muy grande y hermoso y que este palacio, como digo, es el mismo Dios» (6M 10, 3). Este castillo interior "trata únicamente de lo que es El" y, por tanto, de la llamada de Dios al hombre. El le llama por medio de mil «voces y llamamientos» (2M 1, 3) y como el buen Pastor, convoca con su *silbo personal* a quienes están buscando reintegrarse a su palacio o castillo interior, «a su morada» primigenia (4M 3, 2-3). Las moradas[550] se van recorriendo no merced al conocimiento inte-

[550] ¿De donde tomó Teresa de Jesús el modelo del castillo interior dividido en siete moradas? Diego de Yepes, confesor y biógrafo de la Santa, declaró en 1595 en el proceso de Madrid que «entre las cosas que le dijo fue una visión que había tenido andando con deseo de ver la hermosura de un alma puesta en gracia; y estando con este deseo, la mandaron que escribiese un tratado de oración como la sabía por experiencia. Y que en víspera de la Santísima Trinidad, pensando ella qué motivo tomaría para este tratado, se lo dio Dios, mostrándole un globo hermosísimo de cristal a manera de castillo con siete moradas, y en la séptima que era en el centro, estaba el Rey de la gloria con grandísimo resplandor, que hermoseaba e ilustraba todas aquellas moradas hasta la cerca; y tanto más luz participaban cuanto más cerca estaban del dentro, y que no pasaba esta luz de la cerca; y fuera de ella todo era tinieblas, sapos, víboras y otros animales ponzoñosos. Y que estando ella admirada de esta hermosura que la gracia de Dios comunica a las almas, súbitamente desapareció la luz, y sin ausentarse el Rey de la gloria de aquel castillo, el cristal se cubrió de oscuridad y quedó feo

lectual o a las buenas obras, sino mediante el amor. Dicho de otra manera, las diversas moradas interiores corresponden al grado de intensidad de amor del alma, es decir, de su ahnelo de conocer-Le. pues para «subir a las moradas que deseamos, no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho» (4M 1,7). Comentando la manera de ascender por las moradas del castillo interior de Santa Teresa, San Juan de la Cruz explica que «el amor es la inclinación del alma y la fuerza y virtud que tiene para ir a Dios, porque mediante el amor se une el alma con Dios; y así cuantos más grados de amor tuviere, tanto más profundamente entra en Dios y se en concentra con El. De donde podemos decir, que cuantos grados de amor de Dios el alma puede tener, tantos centros puede tener en Dios, uno más adentro que otro, porque el amor más fuerte es más unitivo. Y de esta manera podemos entender las muchas mansiones que dijo el Hijo de Dios *haber en la casa de su Padre* (Jn. 14, 2)» (San Juan de la Cruz*, Llama de amor viva*, canc. 1ª).

En suma, la metáfora del castillo interior sirve a la Santa para que el peregrino considere "nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal" al que no se puede acceder con el entendimiento (1M 1,1). La «cerca de este castillo» del alma son «estos cuerpos» nuestros (1M 1,3). Así como en el cielo hay muchas moradas, «este castillo tiene… muchas moradas: unas en lo alto, otras en lo bajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma» (1M 1, 3). Y «aunque no se trata de más de siete moradas, en cada una de éstas hay muchas» (M Conclusión, 3). No obstante, la mayor parte de la gente no siente la necesidad de entrar en el palacio o castillo interior. Ni siquiera saben qué hay «en aquel tan precioso lugar». Algunos, a lo más, merodean por las almenas exteriores por mera curiosidad. Ello se debe a que prefieren «estarse en cosas exterio-

como carbón y con un hedor insufrible, y las cosas ponzoñosas que estaban fuera de la cerca con licencia de entrar en el castillo, y que en tal estado quedaba el alma que está en pecado. De la cual visión dijo haber sacado cuatro cosas de harta importancia […] La cuarta cosa que sacó la dicha Madre Teresa de la visión fue, tomar motivo para escribir el libro que le mandaban, el cual intituló *Moradas*»; *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús,* Zaragoza, 1606.

res que no hay remedio ni parece que puedan entrar dentro de sí», por lo que están abocadas a convertirse en «estatuas de sal por no volver la cabeza hacia sí, como lo quedó la mujer de Lot por volverla» (1M 1, 6).

¿Cómo entrar dentro de mí? De entrada, ya la pregunta contiene una paradoja pues ¿qué distancia hay entre yo y mí mismo? ¿Cómo es posible plantear la búsqueda de lo que no se ha perdido porque siempre ha estado aquí? Por eso la doctora de la Iglesia aclara que "este castillo es el ánima, claro está, que no hay para qué entrar, pues se es él mismo; como parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya dentro (1M 1, 5). Pero lo cierto es que, aunque uno esté en una morada, los ruidos y objetos externos nos impiden darnos cuenta de ello por lo que, parece que estamos fuera. De ahí que, "habéis de entender que va mucho de estar a estar; que hay muchas almas que se están en la ronda del castillo que es adonde están los que le guardan, y que no se les da nada de entrar dentro ni saben qué hay en aquel tan precioso lugar ni quién está dentro ni aun qué piezas tiene. Ya habréis oído en algunos libros de oración [se refiere al *Tercer Abecedario* de Osuna y a *Subida del Monte Sión* de Bernardino de Laredo] aconsejar al alma que entre dentro de sí; pues esto mismo es" (1M 1, 5). Para explicar este proceso, Teresa de Jesús continúa con el símil del castillo; los sentidos y potencias del alma son los habitantes del castillo que llevan años tratando con gente extraña e incluso enemiga del castillo.

Ante la hostilidad del exterior del castillo, sus habitantes desean volver a entrar en él pero, como no acaban de hacerlo impedidos por la fuerza de la costumbre de andar fuera, andan merodeando por sus alrededores. Entonces, el Rey-Señor-Pastor, «con un silbo tan suave que aun casi ellos mismos no le entienden (igual a oyen), hace que conozcan su voz y que no anden tan perdidos sino que se tornen a su morada. Y tiene tanta fuerza este silbo del pastor que desamparan las cosas exteriores en que estaban enajenados y métense en el castillo» (4M 3,2).

Previene la Santa de ciertas desviaciones en la práctica de la contemplación, como ser que "el mismo cuidado que se pone en

no pensar nada quizá despertará el pensamiento a pensar mucho" al perdernos en el provecho que esperamos sacar de la práctica. También advierte a los contemplativos "golosos"; "De un peligro os quiero avisar ... déjanse embebecer. Y mientras más se dejan, se embebecen más y en su seso les parece arrobamiento; y llámole yo abobamiento, que no es otra cosa más de estar perdiendo tiempo allí y gastando su salud (a una persona le acaecía estar ocho horas)" (4M 3, 8). Por ello recomienda "no tener horas tantas de oración… que no la quiere Dios sino para la vida activa, que de todo ha de haber en los monasterios; ocúpenla en oficios, y siempre se tenga cuenta que no tenga mucha soledad, porque vendrá a perder del todo la salud" (4M 3, 13). Ella misma confiesa que incurrió en "el engaño... en aquel embebecimiento, aguardando aquel regalo. Y vi claramente que iba mal; porque como no podía ser tenerle siempre, andaba el pensamiento de aquí para allí, y el alma, me parece, como un ave revolando que no halla adonde parar, y perdiendo harto tiempo" (6M 7, 15) hasta que fue aconsejada por San Francisco de Borja o Diego de Cetina. En suma, la vida contemplativa no solo no es incompatible con la vida activa sino que es necesario un cierto equilibrio a fin de "no poner vuestro fundamento sólo en rezar y contemplar; porque, si no procuráis virtudes y hay ejercicio de ellas, siempre os quedaréis enanas" (7M 4, 9).

V.- LAS TRES PRIMERAS MORADAS

De esta manera, los que buscan la puerta del castillo para entrar en sí mismo recurren a la llave de la oración (1M 1, 7; 2M 1, 11) de modo que, con un poco de constancia, se consigue entrar en las primeras moradas. ¿Cómo son estas primeras moradas? Explica la santa que "en estas moradas primeras aún no llega casi nada la luz que sale del palacio donde está el Rey; porque… con tantas cosas malas de culebras y víboras y cosas emponzoñosas que entraron con él, no le dejan advertir la luz", ni *la hermosura del castillo ni tener paz ni sosiego* (1M 1, 14). Se trata de personas que todavía "están muy metidas en el mundo" aunque "alguna vez se encomiendan a nuestro Señor". "Rezan llenos de mil

negocios" porque están asidos y apegados a los pensamientos de modo que donde está su tesoro allá va el corazón.

Por tanto, en esta primera etapa se trata de serenar los sentidos y la mente para predisponerlos hacia el aquietamiento. Hay que ser como un mudo que no oye. Los pensamientos, deseos y ensoñaciones de todo tipo, a modo de sabandijas, son el principal obstáculo a la concentración. Conforme se aquietan los sentidos y las potencias, se atraviesan las moradas pues el alma se acerca al origen de la luz que emite el centro, donde está el Rey.

Los que perseveran en el arte de la contemplación mediante el desapego a los pensamientos y desatención a los sentidos externos, se adentran en las segundas moradas. Con la práctica, las potencias están más "hábiles" para ver y escuchar al Rey del castillo; el entendimiento camina "más apriesa para ver a este Señor". En suma, esta morada "es de los que han ya comenzado a tener oración", pero no tienen aún determinación para pasar a otras moradas (2M 1, 2). En la segunda morada comienza un proceso de purificación interior porque, en el transcurso de la meditación, una vez que se logra cierta lejanía con el pensamiento, afloran antiguos traumas y nudos psicomentales. Mientras no los solucionemos nos serán presentados en la meditación junto a todo tipo de inclinaciones, problemas personales, contradicciones internas, etc. Se trata de abrir nuestro sumidero interno para limpiarlo, es decir, de pedir perdón por nuestras ofensas y perdonar a quienes nos ofendieron. Sin esta previa y sincera reconciliación del alma, no se puede avanzar hacia el interior del castillo.

La perseverancia en el arte contemplativo facilita la entrada en las terceras moradas. Aquí todavía la oración necesita eventualmente la ayuda del pensamiento, de modo que las almas «van casi continuo con obra de entendimiento empleadas en discurrir con el entendimiento y en meditación; y van bien, porque no se les ha dado más» (4M 1, 6). En estas moradas las almas han de aprender el valor de la humildad. Algunos de los que moran aquí se caracterizan por su deseo de no ofender a Dios, la dedicación al recogimiento, la práctica de los deberes religiosos y además «ejercítanse en obras de caridad con los prójimos» (3M 1, 5).

Ello es bueno salvo que con ello se encubra una forma del voluntarismo espiritual que cifra todas sus expectativas en actos externos estableciendo una relación causal quasicomercial entre el propio esfuerzo y el resultado que esperan obtener. Cada momento de recogimiento es considerado y analizado como una inversión, de modo que una sesión de meditación sin frutos perceptibles es vista como una contrariedad injusta e inútil. Ello no es más que una mal disimulada falta de humildad; "!Oh humildad, humildad¡… no queráis tanto que os quedéis sin nada. Mirad los santos que entraron a la cámara de este Rey, y veréis la diferencia que hay de ellos a nosotros; no pidáis lo que no tenéis merecido" (3M 1, 6). Aquí comienza el periodo de sequedad de la oración.

La Santa dedica varias páginas al tema medular de la *sequedad* en la oración que padecen incluso almas «*tan concertadas*» (3M 1, 7). Tras meses o años de meditación, no acaban de encontrar las "aguas limpias" y entonces su impotencia se torna en constantes reproches hacia Dios al que censuran por no haberles premiado con la visión de la Luz. No advierten que esa *aridez* que creen ver fuera está solo en su interior, pero como se tienen por buenas, al vivir envueltas en ese engaño, canonizan sus defectos y quieren «que otros las canonizasen» también (3M 1, 7). Incluso, en muchos casos, están ciegos a cualquier ayuda «pues darles consejo no hay remedio, porque, como ha tanto que tratan virtud, paréceles que pueden enseñar a otros y que les sobra razón en sentir aquellas cosas». Pero lo que les falta es humildad.

VI.- CUARTAS MORADAS: EL PRÍNCIPIO DEL RECOGIMIENTO U ORACIÓN DE QUIETUD

Aunque en las cuartas moradas «comienzan a ser cosas sobrenaturales y es dificultosísimo de dar a entender», una de sus características es que aquí «pocas veces entran las cosas ponzoñosas, y si entran no hacen daño, antes dejan con ganancia» (4M 1, 3). El "yo" queda desactivado, como un cartucho sin dinamita; es un "yo" sin yo. El pensamiento deja de acosar con sus caóticos e incesantes reclamos porque el alma ha establecido la necesaria distancia con ellos; es ya observadora neutral de los pensamien-

tos. Es en estas moradas donde comienza propiamente el arte de resignar los sentidos y las potencias, especialmente el pensamiento, es decir, la práctica de la contemplación. En estas moradas "no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho" (4M 1, 7). La propia Santa Teresa confiesa lo mucho que le costó no solo comprender teóricamente qué era la oración sin pensamiento, sino además, alcanzar ese estado de vaciamiento; "Yo he andado en esto de esta barahúnda del pensamiento bien apretada algunas veces, y habrá poco más de cuatro años que vine a entender por experiencia que el pensamiento (o imaginación, porque mejor se entienda) no es el entendimiento, y preguntélo a un letrado y díjome que era así, que no fue para mí poco contento. Porque, como el entendimiento es una de las potencias del alma, hacíaseme recia cosa estar tan tortolito a veces, y lo ordinario vuela el pensamiento de presto, que sólo Dios puede atarle, cuando nos ata a Sí de manera que parece estamos en alguna manera desatados de este cuerpo. Yo veía, a mi parecer, las potencias del alma empleadas en Dios y estar recogidas con El, y por otra parte el pensamiento alborotado: traíame tonta" (4M 1, 8). Precisamente, uno de los momentos más maravillosos en los inicios de la práctica contemplativa acontece cuando uno experimenta por primera vez la consciencia pura, libre de pensamientos. Tal experiencia es un acicate tal para continuar con la práctica diaria pues "Pena da cuando no es la oración con suspensión, que entonces hasta que se pasa no se siente ningún mal" (4M 1, 11). Distingue la Santa entre el estado de recogimiento "infuso" y la quietud, siendo aquel preludio y «principio para venir» a éste (4M 3, 1). La quietud o recogimiento «sobrenatural» sobreviene tras la resignación o suspensión de todos los sentidos y "todas las potencias dentro de sí".

¿Cómo alcanzar la oración de quietud? Para lograr ese recogimiento, es útil comenzar por *imaginar* que Dios se encuentra en el interior del alma como un rey en su palacio de modo que, para acceder a su intimidad, hay que desentenderse de todo lo externo. La palabra de paso es sencillamente esta: "¡humildad, humildad! ¿Cómo se sabe si tenemos esa humildad requerida? Muy sencillo; en no pensar que merecéis estas mercedes y gustos del Señor ni los habéis de tener en vuestra vida… Como no se ha de traer esta

agua por arcaduces…, si el manantial [(Dios]) no la quiere producir, poco aprovecha que nos cansemos; quiero decir que, aunque más meditación tengamos y aunque más nos estrujemos y tengamos lágrimas, no viene esta agua por aquí; sólo se da a quien Dios quiere y cuando más descuidada está muchas veces el alma" (4M 3, 9-10). Pero este imaginar a Dios es meditación con consideración, *no es contemplación*. Ciertamente, tal meditación puede ser adecuada para quien desconoce o no puede acceder a la contemplación. Pero también puede ser eficaz para facilitar la contemplación. Esta no consiste en "pensar dentro de sí a Dios, ni por la imaginación, imaginándole en sí. Bueno es esto y excelente manera de meditación, porque se funda sobre verdad, que lo es estar Dios dentro de nosotros mismos; mas no es esto" sino, en rigor, "procurar no obrar con el entendimiento" (4M 3, 5). La vía devocional parece ser la forma preferida de la Doctora de la Iglesia para introducirse en el recogimiento. Se comienza escogiendo un tema de meditación basado en la vida de Jesucristo, para inspirarse en él, principalmente el amor de Jesucristo al redimir al hombre en la crucifixión. Así, aquietada la mente mediante sentimientos amorosos, se produce poco a poco el adormecimiento o suspensión momentánea de los sentidos y el alma (consciencia) se adentra en las interioridades del espíritu. El que ha saboreado los deleites de la contemplación «ve que es una basura los del mundo», lo que es un incentivo cada vez mayor para desapegarse de ellos. La purificación del carácter se traduce en la aceptación de los sufrimientos y problemas, lo cual no significa una invitación a una resignación perezosa. Debe luchar para superarlos, pero asumiendo que, en última instancia, tal lucha y su eventual resultado no dependen de él sino de Dios. Por eso mismo, en la medida en que va conociendo la misteriosa grandeza de Dios, se tiene por más insignificante (4M 3, 13). En definitiva, es en esta cuarta morada donde el alma descubre el poder transformador de la humildad.

VII.- MORADAS QUINTAS O DE LA UNIÓN SIMPLE

En las quintas moradas se explican los medios de alcanzar la oración de unión del ama con Dios y de sus síntomas y manera

de distinguirla de otros estados engañosos. En estas moradas hay «riqueza, tesoros y deleites» difíciles de explicar, aunque aquí la Santa, recurriendo a una de las constantes paradojas del recorrido místico, parece incurrir en un exceso pedagógico cuando explica que tales mercedes solo pueden conseguirse cuando la entrega es total y el alma no se queda con nada, pues Dios «todo lo quiere para sí» (5M 1, 3). Es decir, si quieres ser rico, renuncia a todo; si quieres Vivir, renuncia a la vida; si quieres (contemplar) a Dios, renuncia a ti mismo. De hecho, la Santa recuerda una de las revelaciones recibidas en trance místico; "No trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte Tú en mí" (CC. 15, 2-3).

Invocando la conocida frase neotestamentaria "multi vocati, pauci electi", *muchos son los llamados, pocos los escogidos* (Mateo 20,16), la Santa recurre a una de sus lúcidas metáforas para explicar la transformación espiritual que se opera en estas moradas. Así, explica que el alma es semejante a un gusano de seda que vive apegado a las ramas del árbol hasta que se convierte en una mariposa; "crecido el gusano comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir… [que] es Cristo", de modo que "acaba este gusano que es grande y feo, y sale del mismo capucho una mariposa blanca muy graciosa". Insiste la Santa en que "es necesario que muera el gusano, y más a vuestra costa; porque acullá ayuda mucho para morir el verse en vida tan nueva; acá es menester que, viviendo en ésta, le matemos nosotras" (5M 3, 5), es decir, que has de matar (el yo) si quieres vivir (en Cristo). En caso contrario, no haremos más que prolongar la agonía del que aspira a ser mariposa sin querer dejar de ser gusano, y así, «*muero porque no muero*». Claro está que tal muerte es más bien una transformación, pues para que surja la mariposa, en rigor, no es necesario que muera el gusano, pues el gusano es... ¡la mariposa! Entregada al *vacío transformador* de la contemplación, el alma accede a la bodega interior en donde se embriaga de la presencia de Dios. Por eso, existe otro «*muero porque no muero*» más supremo aún; el del que muere de nostalgia y anhelo por ser ya siempre mariposa y dejar definitivamente la etapa del gusano.

En estas moradas explica la *unión regalada* por la que «se desposa Dios con las almas espiritualmente». También la *unión*

activa o de conformidad por la que la voluntad se encamina a no tener voluntad, nueva paradoja espiritual que es resuelta por la Santa al explicar que consiste en querer lo que Dios quiere, «Pues la verdadera unión se puede muy bien alcanzar con el favor de nuestro Señor, si nosotros nos esforzamos en procurarla, con no tener voluntad sino atada con lo que fuere la voluntad de Dios» (5M 1, 3). Como la suspensión de las potencias y la aceptación es total, la disposición o receptividad "permite" a Dios obrar dentro del alma (5M 2,2). Consiste esta aceptación en estar resignada nuestra voluntad en la de Dios; "es muy cierta la unión de estar resignada nuestra voluntad en la de Dios" (5M 3, 3). La consecuencia más importante de la paradoja de "quiero no querer" o del "quiero que se haga en mí tu voluntad" es que la oración de unión es inalcanzable por más esfuerzo y encono que ponga el místico. En los asuntos de la oración de unión "no ha de ir a fuerza de brazos el comenzarse a recoger sino con suavidad» (2M 1, 11) pues allí es ya Dios quien nos introduce en el centro del alma o «bodega interior» (del vino del *Cantar de los Cantares* 1, 3); "Venturosa el alma que la ha alcanzado, que vivirá en esta vida con descanso y en la otra también; porque ninguna cosa de los sucesos de la tierra la afligirá... ni enfermedad, ni pobreza, ni muertes" (5M 3, 3). ¿Cómo es esto posible? Ciertamente, siendo todos esos *sucesos de la tierra* meros pensamientos que procesa la mente, el desapego a ellos provoca que, durante la vigila, sean observados con pura neutralidad.

Asentada el alma en estas quintas moradas, "no hay tanto lugar para entrar las cosas ponzoñosas, unas lagartijillas sí, que como son agudas por doquiera se meten; aunque no hacen daño porque son pensamientillos que proceden de la imaginación" (5M 1, 5) y se quedan fuera sin hacer mella en el alma; "estas penas pasan de presto, que parece que no llegan a lo hondo del alma, sino a estos sentidos y potencias (5M 3, 4).

Y durante la oración de unión simple (para diferenciar la unión plena de las sextas moradas), en la medida en que ésta acontece mediante la resignación de los sentidos y del pensamiento, no tendrán cabida pues "no hay imaginación, ni memoria ni entendimiento que pueda impedir este bien… porque está Su

Majestad tan junto y unido con la esencia del alma, que no osará llegar ni aun debe de entender este secreto. Y está claro: pues dicen que no entiende nuestro pensamiento, menos entenderá cosa tan secreta, que aun no la fía Dios de nuestro pensamiento" (5M 1, 5). Esta nadidad de las potencias y del pensamiento es *como estar muerto* al mundo, dado que implica que "hasta el amar -si lo hace- no entiende cómo, ni qué es lo que ama ni qué querría" (5M 1, 4). Por eso se trata de una muerte sabrosa *deleitosa* (5M 1, 4) pues esta muerte o "arrancamiento del alma de todas las operaciones que puede tener estando en el cuerpo" facilita el acceso a las regiones celestes.

El arrobamiento místico parece una muerte física porque "como no llegan sus fuerzas a esto, quédase espantado de manera que, si no se pierde del todo, no menea pie ni mano, como acá decimos de una persona que está tan desMâyâda que nos parece está muerta" (5M 1, 4). Es tan sobrenatural la experiencia extática del que se asienta en estas quintas moradas que "queda el alma dudosa de qué fue aquello: si se le antojó, si estaba dormida...". Pero hay una señal inequívoca de la momentánea unión, y es la firme convicción de la autenticidad de la experiencia aunque, como tal experiencia unitiva, sea inexpresable e intransmisible. Así "fija Dios así mismo en lo interior de aquel alma de manera que cuando torna en sí en ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella. Con tanta firmeza le queda esta verdad que aunque pase años sin tornarle Dios a hacer aquella merced, ni se le olvida ni puede dudar que estuvo" (5M 1, 9). Por contra, "quien no quedare con esta certidumbre, no diría yo que es unión de toda el alma con Dios sino de alguna potencia y otras muchas maneras de mercedes que hace Dios al alma". En la unión simple, el arrobamiento es de breve duración pues "nunca llega a media hora" (*Moradas*, V, 12; *Vida*, 18). Allí, Dios está unido a "la esencia del alma" (*Moradas*, V, 1) una vez que las potencias quedan temporalmente suspendidas (*Vida*, 18) y el alma se ha liberado y purificado de todas las operaciones corporales, aprehensiones, afectos y pasiones. Es "el no entender entendiendo" que convierte al alma en "boba del todo para imprimir mejor en ella la verdadera sabiduría" (*Moradas*, V, 1).

Concluye la Santa advirtiendo que, aunque los deleites de la contemplación propician que el místico se ensimisme y engolfe en ellos, tal actitud es contraproducente por insolidaria y egoísta. La vida contemplativa no se opone a la vida activa. Por el contrario se equilibran mutuamente[551].

VIII.- MORADAS SEXTAS O DE LA UNIÓN PLENA

En las sextas moradas el alma, tocada por el amor divino, es llevada "a cosas sobrenaturales y a perfecta contemplación" (6M 7, 11). Más concretamente se refiere la Santa a la oración de quietud. Y aunque para alcanzar el estado de quietud "hay unos principios, y aun medios, que tienen algunas almas" (6M 11, 4), lo cierto es que en estas íntimas moradas no hay medios ni método alguno que pueda ser explicado; "Deshaciéndome estoy, hermanas, por daros a entender esta operación de amor, y no sé cómo... toda la gente que está en las otras no se osan bullir, ni sentidos, ni imaginación, ni potencias" (6M 2, 3), pero "en esta oración no se ve nada, que se pueda decir ver, ni con la imaginación; digo vista, por la comparación que puse" pues, tanto en ésta como en la séptima morada, manda Dios cerrar no solo las puertas de las moradas, excepto de la que El ocupa, sino también «las del castillo y cerca», es decir, los sentidos corporales. Ahora bien, como no se ve ni se entiende, ni se siente nada ¿cómo puede haber un recuerdo de esa experiencia que pueda luego ser transmitido a otras personas? "Parecerá imposible, porque si las potencias están tan absortas, que podemos decir que están muertas, y los sentidos lo mismo, ¿cómo se puede entender que entiende ese secreto? Yo no lo sé, ni quizá ninguna criatura, sino el mismo Criador" (6M 4, 4).

[551] "… veo almas muy diligentes a entender la oración que tienen y muy encapotadas cuando están en ella, que parece no se osan bullir ni menear el pensamiento porque no se les vaya un poquito de gusto y devoción que han tenido, háceme ver cuán poco entienden del camino por donde se alcanza la unión, y piensan que allí está todo el negocio. Que no, hermanas, no; obras quiere el Señor, y que si ves una enferma a quien puedes dar algún alivio, no se te dé nada de perder esa devoción y te compadezcas de ella; y si tiene algún dolor, te duela a tí; y si fuere menester, lo ayunes, porque ella lo coma, no tanto por ella, como porque sabes que tu Señor quiere aquello. Esta es la verdadera unión con su voluntad, y que si vieres loar mucho a una persona te alegres más mucho que si te loasen a tí" (5M 3, 11).

Distingue la Santa entre la visión imaginaria y la visión intelectual. En la primera, al obrar en ella el pensamiento, la experiencia meditativa corre el riesgo de estar condicionada por nuestras tendencias inferiores. La Santa, conforme a la doctrina católica, señala el peligro de padecer la autosugestión o, sobre todo, el engaño diabólico (6M 9, 15). Y dado que conviene «no querer sino lo que quiere Dios, que nos conoce más que nosotros mismos y nos ama» (6M 9, 16), recomienda que «jamás le supliquéis ni deseéis que os lleve por este camino» (6M 9, 14). Pero al contrario que la visión imaginaria, que dura muy poco, la visión intelectual "dura muchos días, y aun más que un año alguna vez" (6M 8, 3). Esta "que llaman visión intelectual, no sé yo por qué" (6M 8, 2), consiste en una visión unitaria "sin ver nada con los ojos del cuerpo... Si esto todo pasa estando en el cuerpo, o no, yo no lo sabré decir; al menos ni juraría que está en el cuerpo ni tampoco que está el cuerpo sin alma" (6M 6, 8). Ella acaece cuando viene "de presto una suspensión, adonde le da el Señor a entender grandes secretos, que parece los ve en el mismo Dios, ni aunque digo que ve, no ve nada, porque no es visión imaginaria, sino muy intelectual, adonde se le descubre cómo en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mismo" (6M 10, 1). Esta experiencia no dual de visión de Dios en todo o de todo en Dios, es llamada arrobamiento o rapto porque roba Dios el espíritu una vez ha cerrado las puertas de los sentidos, pues "no quiere estorbo de nadie, ni de potencias, ni sentidos; sino de presto manda cerrar las puertas de estas moradas todas" (6M 4, 9). "Este apresurado arrebatar el espíritu, es de tal manera que verdaderamente parece sale del cuerpo, y por otra parte claro está que no queda esta persona muerta. Parécele que toda junta ha estado en otra región muy diferente de ésta" (6M 6, 7), y luego "en ninguna manera puede hablar; aunque otras veces todo se quita de presto y se enfrían las manos y el cuerpo de manera que no parece tiene alma... y quitándose esta gran suspensión un poco, parece que el cuerpo torna algo en sí" (6M 4, 13) dejando el ánimo espantado y "el cuerpo muy descoyuntado… de manera que queda dos o tres días después sin poder aún tener fuerza para escribir, y con grandes dolores". Sin embargo, a pesar de estas descripciones dramáticas, la Santa añade que este dolor es "dolor sabroso", pues

anuncia la presencia de Dios y, por tanto, "no es dolor", de modo que, con tal de gozar de Su presencia, "queda con deseo de tornar a padecer aquel dolor amoroso que le causa" (6M 11, 4) y deseosísima «de emplearse en Dios de todas cuantas maneras se quisiere servir de ella» (6M 2, 15). Es tal la dicha del rapto místico y tan "hermosa y de mayor deleite" que ninguna persona podría imaginarla "aunque viviese mil años y trabajase en pensarlo" (6M 9, 5).

En la unión plena, Dios desciende y toma al alma "a manera que las nubes cogen los vapores de la tierra…y levántala toda de ella y llévala consigo, y comiénzala a mostrar cosas del reino que le tiene preparado" (*Vida*, 20) dado que las potencias y sentidos interiores están totalmente embebecidos y muertos simbólicamente para sí pero vivos en y para Dios (*Vida*, 20, *Moradas*, VI, 2). Estos esponsales previos al matrimonio son otra forma de unión estática, salida de sí, rapto o "arrobamiento" del alma que se alcanza cuando, movido Dios "a piedad de haberla visto padecer tanto tiempo por su deseo…, abrasada toda ella como un ave Fénix…, la junta consigo, sin entender aún aquí nadie, sino ellos dos" (*Moradas*, VI, 2). Allí el alma no entiende, pero está viva y "despierta" a todo lo divino y anda con más cuidado que nunca «para no le desagradar en nada». Esta gracia o don es explicado por la Santa con el ejemplo del abrir y cerrar de ventanas en una habitación; es "como una persona que estuviese en una muy clara pieza con otras y cerrasen las ventanas y se quedase oscuras; no porque se quitó la luz para verlas y que hasta tornar la luz no las ve, deja de entender que están allí. Es de preguntar, si cuando torna la luz y las quiere tornar a ver, si puede. Esto no está en su mano sino cuando quiere nuestro Señor que se abra la ventana del entendimiento" (6M 9, 9).

Explica la santa las diversas formas e intensidad de estos raptos místicos, deteniéndose en el *vuelo del espíritu* porque provoca un «harto temor» por la turbación de "verse arrebatar el alma" (6M 5, 1). Compara este trance con "un relámpago,... porque su resplandor es como una luz infusa y de un sol cubierto" (6M 9, 3), o con el ímpetu de una ola tan poderosa que arrastra "la navecita de nuestra alma" dejándola sin piloto (6M 2, 3). Refiere la

Santa que, para resistir tales acometidas decía para sí "No hayas miedo, que yo soy", nombre de Dios revelado a Moisés ante la zarza ardiente y que, según confiesa la Santa, le había sido confiado por una voz interior en uno de sus éxtasis místicos; "Tenían tanta fuerza estas palabras, que no lo podía dudar por entonces, y quedaba muy esforzada y alegre con tan buena compañía (6M 8, 3). En diversas ocasiones, recuerda la Santa que todo este sublime y misterioso proceso se hace con el *calor del Espíritu Santo* como *mediador* entre el alma y Dios; «Paréceme a mí que el Espíritu Santo debe ser medianero entre el alma y Dios, y el que la mueve con tan ardientes deseos que la hace encender en fuego soberano, que tan cerca está» (MC 5,5).

Los que se asientan en estas sextas moradas y han experimentado el ímpetu de las olas, la saeta, el relámpago del éxtasis, sienten "una soledad extraña, porque criatura de toda la tierra no la hace compañía" pues se ve "como una persona colgada, que no asienta en cosa de la tierra, ni al cielo puede subir" (6M 11, 5). Entonces son llamados a la última morada.

IX.- SEPTIMAS MORADAS O DE LA UNIÓN ESTABLE E INDISOLUBLE

Siendo el "desasimiento grande de todo", es metida el alma en la séptima morada "porque está la voluntad y apetito tan hecho uno con Dios, que tiene por su gloria cumplir lo que Dios quiere" (*Llama*, I, 5), pues está escrito que "el que se arrima y allega Dios, hácese un espíritu con El" (1 Cor. 6, 17). La Santa equipara este estado o morada al de Adán en el Paraíso terrenal porque "Adán en la inocencia… no tiene en sí hábito del mal (*Cántico*, XXVI, 4), o también con el del alma en el Cielo, pues "en metiendo el Señor al alma en esta morada suya, que es el centro de la misma alma, así como dicen del cielo empíreo, adonde está nuestro Señor". Inocencia, desasimiento, paz, son varios de los adjetivos que describen este estado supremo o incondicionado del alma. Y aunque todavía no siempre están en paz las potencias y sentidos ni deja de haber tiempos de guerra y de trabajos y fatigas, "son de manera que no se quita de su paz y puesto". Mien-

tras que en las otras moradas "anden muchas baraundas y fieras ponzoñosas y se oye el ruido", en esta última morada nadie entra "que la haga quitar de allí; ni las cosas que oye, aunque le dan alguna pena, no es de manera que la alboroten y quiten la paz, porque las pasiones están ya vencidas, de suerte que han miedo de entrar allí, porque salen más rendidas" (7M 2, 11). En efecto, esta ausencia de "sequedades ni trabajos interiores" (7M 3, 8) produce una paz profunda "de lo esencial de su alma" porque "ni demonio ni carne ni mundo ni apetitos molestan, gozando ya el alma de una ordinaria suavidad, que nunca se pierde ni le falta" (*Cántico*, XXIV, 2). El gusano *muere* y se transforma en mariposa, pero ahora "la mariposilla, que hemos dicho, muere, y con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo" (7M 2, 5).

Aquí acontece una visión más clara que en la sexta morada, pues "quiere nuestro buen Dios quitarla las escamas de los ojos" (7M 1, 6) para otorgar una visión intelectual "a manera de una nube de grandísima claridad". Pero también cesan paulatinamente los raptos; "en llegando aquí el alma todos los arrobamientos se le quitan, si no es alguna vez y ésta no con aquellos arrebatamientos y vuelo de espíritu" (7M 3, 12). Por el contrario, el arrobamiento "pasa con tanta quietud y tan sin ruido, que me parece es como en la edificación del templo de Salomón, adonde no se había de oír ningún ruido; así en este templo de Dios, en esta morada suya, sólo El y el alma se gozan con grandísimo silencio. No hay para qué bullir ni buscar nada el entendimiento" (7M 3, 11). Incluso, "aquí no se pierden las potencias, mas no obran, sino están como espantadas" (7M 3, 11), es decir, no quedan suspensas o resignadas, sino despiertas y en estado de presenciación. Se trata de un peculiarísimo estado de pura consciencia o atención de origen *no humano* que «procede del centro del alma y despierta las potencias» ensanchándolas (7M 3, 8).

Tras la unión simple de las quintas moradas, y la unión plena o desposorio de las sextas moradas, finalmente, en las séptimas moradas se alcanza el *matrimonio espiritual* o unión transformante, definitiva e indisoluble porque, al contrario que el desposorio, que es transitorio, en la unión transformante se alcanza la invariable estabilidad, pues "el que se arrima y allega a Dios,

hácese un espíritu con El" (San Pablo 1 Cor. 6,17). Esta secreta unión se produce "en el centro muy interior del alma, que debe ser adonde está el mismo Dios". Aunque toda unión mística "es juntarse dos cosas en una", en la unión plena o esponsalicia, "se pueden apartar y quedar cada cosa por sí" de modo que "después se queda el alma sin aquella compañía". Es como "si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra, y quedan en dos velas". Por el contrario, en el matrimonio espiritual, "no; porque siempre queda el alma con su Dios en aquel centro". Es como "si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cual es el agua, del río, o lo que cayó del cielo" (7M 2, 4). En este momento, la Santa deja de referirse a las experiencias del alma para introducir una sutil distinción con las del espíritu[552]. Concretamente, explica que en el matrimonio espiritual "queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios… porque de tal manera ha querido juntarse con la criatura, que así como los que ya no se pueden apartar, no se quiere apartar El de ella" (7M 2, 3). En esta unión estable, el espíritu del alma se deleita en el tabernáculo de Dios (Ap. 21, 3; 7,15-17; Ez. 37, 27-28) y queda abrasada y renovada como un ave fénix.

Entre los más significativos efectos del matrimonio espiritual, Santa Teresa destaca la imperturbabilidad de la paz o sosiego interior del alma "que no se quita de su paz y puesto" (7M 2,10) y "no se muda de aquel centro ni se le pierde la paz" (7M 2,6). Precisa la Santa que, aunque haya turbaciones, dolor, enfermedades, etc. el alma sigue en paz porque no "hay sequedad ni alborotos interiores de los que había en todas las otras a tiempos, sino que está el alma en quietud casi siempre" (7M 3, 10).

Finalmente, el efecto de esta unión transformante es el *olvido de sí mismo*, porque el alma "no se conoce ni se acuerda que para

[552] "… hay diferencia en alguna manera, y muy conocida, del alma al espíritu, aunque más sea todo uno. Conócese una división tan delicada, que algunas veces parece obra de diferente manera lo uno de lo otro, como el sabor que les quiere dar el Señor. También me parece que el alma es diferente cosa de las potencias y que no es todo una cosa" (7M 1, 11).

ella ha de haber cielo ni vida ni honra, porque toda está empleada en procurar la de Dios" (7M 3, 2). El alma "ya no es ni querría ser en nada, nada, sino… la gloria y honra de Dios" (7M 3,2). Y es en el total olvido de uno mismo, el total desapego, incluido el desapego al deseo de desapego, cuando se cumple que "Vivo, pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí" (San Pablo, *Gál*, 2, 20), paradoja final del itinerario místico que resume la vacuidad del mundo frente a la plenitud de lo que está Más Allá, pues "Salí del Padre y vine al mundo, ahora dejo el mundo y vuelvo al Padre" (Juan XVI, 28).

MEDITACIÓN Y CONTEMPLACIÓN EN SAN JUAN DE LA CRUZ

> "Por grandes comunicaciones y presencias y altas y subidas noticias de Dios que un alma en esta vida tenga, no es aquello esencialmente Dios, ni tiene que ver con él" (san Juan de la Cruz, C 1, 11; 12, 2.4).

La obra de san Juan de la Cruz (1542-1591) debe mucho a aquella tradición patrística representada por Orígenes, Gregorio Nacianceno o Gregorio de Nisa que, al igual que Dionisio Areopagita, adoptaron una actitud positiva hacia el neoplatonismo de ascendencia plotiniana. Por eso mismo, mostraron sus reservas sobre las posibilidades del conocimiento y de los actos meramente intelectuales para llegar a Dios, dado que el conocimiento verdadero solo se da en las «tinieblas» del «olvido» o del «desconocimiento. Pudo tener acceso a las obras de los espirituales de su orden, Juan Baconthorp y Miguel de Bolonia, pero también a las de san Buenaventura; san Bernardo, los victorinos Hugo y Ricardo; Gerson; Maestro Eckhart, Johannes Tauler y Juan Ruysbroeck; Estella, Luis de Granada, etc. Del Beato Alonso de Orozco (1500-1591), autor de un *Vergel de Oración* y del *Monte de Contemplación*, tomó el emblemático Carmelo como lugar cimero de la *Subida*. Igualmente, es clara la influencia de obras como *Tercer Abecedario Espiritual* de Osuna (1527), *Subida al Monte Sión* de Laredo (1535) o *Meditaciones devotissimas del amor de Dios* de Estella (1576).

Pero no ha olvidarse que, con independencia de estas y otras influencias más o menos formales o sustanciales, el centro vertebral de la obra sanjuanista es su propia experiencia contemplativa. En este sentido, la Obra del santo constituye la exposición metódica y sistemática (si es que en cuestiones de mística cabe hablar de "sistema") para iniciar al aspirante en la vía metafísica y conducirle de manera suave y ordenada a la unión mística.

En diversas ocasiones advierte san Juan de la Cruz que sus enseñanzas no tratan sobre la meditación y la etapa de los principiantes. Para esto se remite a los libros y autores que tratan de ella «porque para los principiantes hay muchas cosas escritas». El prefiere explicar los aspectos y lugares superiores de la búsqueda espiritual que han sido menos tratados, de modo que, «dejando los más comunes, trataré brevemente los más extraordinarios que pasan por los que han pasado… de principiantes» (CA Pról. 3). Este proceso ha de realizarse *de una manera ordenada, con suavidad, y «al modo» de las almas*; porque «la Sabiduría de Dios… dispone todas las cosas con suavidad» (*Libro de la Sabiduría*, 8,1). San Juan recordará esta finalidad en todas sus obras; así, en 2S 28 insistirá en que «Siempre ha de acordarse el discreto intento y fin que en este libro llevo, que es encaminar el alma… a la divina unión con Dios»[553].

I.- HAY UN CAMINO PORQUE DIOS ESTÁ DENTRO DE NOSOTROS

Como el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, posee en su interior una indeleble y sutil huella dejada por el Creador a modo de «hoja de ruta» que indica el correcto itinerario espiritual; «Dios en todas las almas mora secreto y encubierto en la *sustancia* de ellas» (LB, 4, 14). Esta "huella" tira del hombre hacia dentro y le impulsa constantemente a escudriñar la causa de su existencia y la finalidad de la vida. El hombre sospecha que puede *naturalmente* «ser igual a Dios por amor» (CB, 38, 3) y dar fin a la angustiosa sensación de soledad y separación de su espiritual origen. El hombre se sabe "divino", pero se encuentra arrojado del Paraíso y exiliado en el reino de la desemejanza de modo que pugna por regresar a la unidad o unión primigenia, y «hasta llegar a esto no está el alma contenta». Por ignorancia, el

[553] Los textos de san Juan de la Cruz se citan de sus *Obras completas*, ed. de Lucinio Ruano de la Iglesia (11ª ed.), Madrid, BAC, 1992. Las siglas comúnmente aceptadas son: S = *Subida del Monte Carmelo*; N = *Noche Oscura*; CA = *Cántico Espiritual* (1ª redacción); CB = *Cántico Espiritual* (2ª redacción); LA = *Llama de amor viva*, 1ª redacción; LB = *Llama*…, 2ª redacción. Para las «obras menores», citaremos por el primer verso de los poemas.

alma tiende a buscar a Dios hacia el exterior, sin darse cuenta de que, por naturaleza, Dios mora dentro de uno mismo. Para ello hay que proceder «de lo menos a lo más y de lo más exterior hasta lo más interior, hasta llegar al intimo recogimiento donde el alma se une con Dios» (2S, 12, 1). De ahí que la vía mística consista en el desasimiento y pérdida del interés por las cosas exteriores y el progresivo adentramiento hasta llegar al «más profundo centro» del alma en donde, producida la unión por semejanza o participación, se conoce y gusta a Dios. «El centro del alma es Dios, al cual cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación *habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios*, que será cuando con todas sus fuerzas entienda, ame y goce a Dios» (LB, 1, 12). Ese centro donde Dios se hallaba como dormido, ese «seno donde secretamente mora», ese «fondo» hace referencia a la parte del alma más interior y espiritual en donde tiene lugar la unión con la divinidad; aunque el propio san Juan advierte que no se trata más que de metáforas, dado que, en rigor, el alma no tiene partes. En suma, el primer paso del alma es conocerse a sí misma.

II.- NO ES CAMINO DEL CONOCIMIENTO SINO CIENCIA SECRETA DEL AMOR

Esa vía o camino nos introduce en la sabiduría de Dios hasta llegar a su contemplación. Por eso, partiendo de la terminología acuñada por Dionisio Areopagita, lo denomina «ciencia de Dios», porque es «ciencia verdadera», «admirable», «perfecta», «ciencia sobrenatural infusa» o «ciencia de la Luz»… «es la *Teología mística*, que es *ciencia secreta de Dios*, que llaman los espirituales contemplación; la cual es muy sabrosa, porque es *ciencia por amor*, el cual es el maestro della y el que todo lo hace sabroso. Y por cuanto Dios le comunica esta ciencia e inteligencia en el amor con que se comunica al alma, esle sabrosa para el entendimiento, pues es ciencia que pertenece a él, y esle sabrosa también a la voluntad, pues es en amor, el cual pertenece a la voluntad» (CB, 27,5). En el prólogo a sus *Avisos* (2, 53), san Juan de la Cruz insite en que "El lenguaje que Dios más oye sólo es el ca-

llado amor", porque sólo el amor hace posible que en el alma se produzca una tal unión con la Sabiduría de Dios más allá del conocimiento humano y de la lógica de los acontecimientos y nexos causales. No es el camino del conocimiento humano: «toda alma que hiciese caso de todo su saber y habilidad para venir a unirse con la sabiduría de Dios sumamente es ignorante delante de Dios, y quedará muy lejos de ella», «para venir el alma a unirse con la sabiduría de Dios, antes ha de ir no sabiendo que por saber». Hay que hacerse ignorantes para ser sabios (1S, 4,5). Es el camino del vacío que los kabalistas hebreos denominan *sheket* y los sufís *sukut*[554], el vacío, abismo o nube del desconocimiento del que vienen las palabras y las letras. Por eso, en rigor, el método de esta ciencia, cuya única lógica es el amor, no tiene método. Es un método sin método: «La sabiduría de Dios, en que se ha de unir el entendimiento, ningún modo ni manera tiene ni cae debajo de algún límite ni inteligencia distinta y particularmente, porque es totalmente pura y sencilla. Y como quiera que para juntar dos extremos, cual es el alma y la divina Sabiduría, *será necesario que vengan a convenir en cierto medio de semejanza entre sí*, de aquí es que también el alma ha de estar pura y sencilla, no limitada ni atenida a alguna inteligencia particular, ni modificada con algún límite de forma, especie y imagen» (2S, 16, 7). En efecto, el conocimiento al modo de las criaturas (es decir, por medio de objetos del pensamiento) no sirve al alma para llegar a Dios. Por el contrario, se trata de «conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa y no la

[554] No es nuestro propósito entrar en la cuestión de algunas posibles influencias sufís en la obra sanjuanista. Baste para el interesado remitirse a Miguel Asín Palacios «Un precursor hispanomusulmán de san Juan de la Cruz» en *Al-Andalus I* (1933), pp. 7-79; «El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en santa Teresa» en *Al-Andalus XI* (1946), pp. 263-274 y «Šādīlíes y alumbrados» en Al-Andalus IX-XVI (1944-1951). Estos dos últimos han sido reunidos bajo el título Šādīlíes y *alumbrados,* Madrid, 1990. Del mismo autor vid. *El Islam cristianizado. Estudios del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1931 en donde el autor carga excesivamente las tintas sobre la influencia del cristianismo en la mística musulmana (lo que rectificaría más tarde); También en *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano*, 4 vols., Madrid-Granada, 1935 y *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, san Juan de la Cruz*, Madrid, 1941. Desde otra óptica, vid, Luce López Baralt, *Huellas del Islam en la literatura española*, Madrid, 1989 y también en san *Juan de la Cruz y el Islam*, Madrid, 1990.

causa por los efectos, que es conocimiento trasero, y esotro esencial». (LB, 4, 5).

III.- EL CAMINO ESTÁ MÁS ALLÁ DEL NO SABER

Sólo existe un camino; el de la renuncia a todo por amor a Dios, es decir, por anhelo de conocerle. Y esa renuncia implica necesariamente "que el hombre renuncie a sí mismo" y se convierta en una Nada esencial que proporcione el espacio adecuado para que Dios se revele. Ahora bien, Dios no tiene comparación con nada, mientras que "todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito ser de Dios, nada es; y por tanto el alma que en él pone su afición, delante de Dios también es nada y menos que nada" (1S, 4,3). De modo que, para avanzar en el camino y culminar la contemplación de Dios, el alma debe abandonarlo todo. Ante Dios «Todas las cosas *le son nada*, y ella es para sus ojos nada. Sólo su Dios para ella es el todo» (LA 1, 32). Por eso, el camino espiritual es el «de la *desnudez interior* que es pobreza espiritual en negación de todas las cosas que puedes poseer» (2S 4,3), incluido el conocimiento procedente de los sentidos y las potencias. Este es el abismo del «no saber» que, paradójicamente encierra el «summo saber», la «summa sciencia» que consiste en «un subido sentir de la divinal Esencia». Sólo esta senda del «no saber» permitirá que el alma se transforme y se vea llena de Dios dado que "…por cuanto estas almas se ejercitan en no saber ni aprehender nada con las potencias, lo vienen generalmente… a saber todo" (3S, 2, 12). Cuanto más inmersa está en las tinieblas, más se va arrimando a la luz: «cuanto más la oscurece más luz la da de sí, porque cegando la da luz». Dado que Dios es el destino final del alma (2N,9,5), es también el fin de todo conocimiento, es decir, la «sabiduría». Este es el camino del «no saber» que conduce al verdadero *conocimiento* o sabiduría de Dios: la *teología mística*.

El alma puede volverse hacía Dios o hacia lo sensible. A su vez, vuelta hacia *lo sensible*, la estructura del alma presenta dos partes: la «inferior» o «sensitiva», que es «más exterior»; y la «superior…, más interior y más oscura» (2S, 2, 2). En la *parte in-*

ferior están ubicados los *sentidos exteriores* (vista, olfato, oído, gusto y tacto), encargados de recoger las impresiones del mundo material circundante. Pero junto a ellos, están los *sentidos interiores* (la imaginación y la fantasía) que, al recibir la experiencia de los sentidos exteriores, almacenan la información bajo la forma de recuerdos o la proyectan hacia un futuro imaginado bajo la forma de expectativas. En todo caso, siendo el *sentido* la «parte inferior del hombre», hay que entender que «no es ni puede ser capaz de conocer ni comprender a Dios como Dios es» (3S, 24, 2). Por eso, en la vía contemplativa, el alma necesita llegar «a la alteza del espíritu, a que no se llega sino el *sentido corporal* quedándose afuera» (LA, 2, 14), es decir, despojándose de las aprehensiones[555] de los sentidos exteriores e interiores.

Igualmente, el alma posee también una *parte superior* o «espíritu», que es la sede de las potencias espirituales (memoria, entendimiento y voluntad) cuya función consiste en «hacer reflexión y operación» sobre las formas, figuras e imágenes aprehendidas por esos otros sentidos exteriores e interiores. Sin embargo, ellas son también inútiles para la práctica contemplativa porque para su correcta realización es necesario que «en todas las potencias espirituales, como son entendimiento, memoria y voluntad, no haya otras consideraciones ni otros afectos ni otras digresiones; y en todos los sentidos y potencias corporales, como son imaginativa y fantasía, y los cinco sentidos exteriores, no haya

[555] Para san Juan, las aprehensiones son la información procesada por los sentidos y potencias. Es "la primera noticia que la inteligencia recibe de las cosas" y también "lo que el entendimiento o la memoria reciben de los objetos". Tales aprehensiones pueden ser naturales, sobrenaturales y espirituales. *Las aprehensiones naturales* (que proceden de la función natural de los cinco sentidos externos sólo pueden servir «de medio remoto a los principiantes para disponer y habituar el espíritu a lo espiritual por el sentido» (2S, 13, 1). Pero como «ninguna cosa criada ni pensada puede servir al entendimiento de propio medio para unirse con Dios» (2S, 8,1), es preferible dejarlas a un lado y no apropiarse de ellas. Respecto a las *aprehensiones sobrenaturales* (las que reciben los sentidos interiores pasivamente), la experiencia contemplativa demuestra que el alma, para llegar a la unión mística, ha de estar «desasida, desnuda, pura y sencilla, sin algún modo y manera», para lo cual «el entendimiento no se ha de embarazar ni cebar» en cualquier tipo de aprehensiones que se «ofrezcan debajo de forma o imagen o alguna inteligencia particular» (2S, 16, 6). La misma desconfianza muestra san Juan ante las *aprehensiones espirituales*, pues aunque sirvan de estímulo y señal de que se está en el buen camino, el aspirante no ha de entretenerse ni engolfarse en nada que no sea el fin último de la contemplación.

otras formas, imágenes o figuras de algunos objetos y operaciones naturales» (CA, 25, 6).

Una vez domados los sentidos y potencias del alma, puede ésta volverse más mansamente hacia Dios. Esta es la segunda estructura del espíritu «desprendido de su actividad intencional y vuelto por completo hacia Dios».

IV.- LA MUERTE DEL HOMBRE VIEJO (DESASIMIENTO DE LA MEMORIA Y DEL ENTENDIMIENTO)

El postulado fundamental de la práctica contemplativa es, para san Juan de la Cruz, que si Dios decide comunicarse al alma, no lo hará por los sentidos o las potencias, «sino por el espíritu puro». Por tanto, para los objetivos del contemplativo, las noticias recibidas a través de ellos, han de rechazarse por inadecuadas.

San Juan de la Cruz relaciona el proceso de desasimiento o de muerte al mundo con la imagen bíblica del «hombre viejo» y del «hombre nuevo». El hombre viejo es el que utiliza sólo sus potencias naturales y vive del «uso de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad, ocupado y empleado en cosas de siglo» (1S 5, 7). La vía contemplativa implica la muerte del hombre viejo; «Lo que aquí el alma llama *muerte*, es todo el hombre viejo, que es el uso de las potencias: memoria, entendimiento y voluntad».

El paso del hombre viejo al hombre nuevo implica el rechazo del conocimiento que procede de los sentidos y potencias naturales para dar paso a lo sobrenatural. En el comienzo del libro tercero de *Subida*, san Juan escribe que «conviene ir por este estilo desembarazando y vaciando y haciendo negar a las potencias su jurisdicción *natural* y operaciones, para que se dé lugar a que sean infundidas e ilustradas de lo *sobrenatural*, pues su capacidad no puede llegar a negocio tan alto, antes estorbar, si no se pierde de vista» (3S 2,2). El fin de esta purgación es «sosegar» las potencias, llegar al «recogimiento quieto que todo espiritual

pretende, en el cual cesa la operación de las mismas potencias, dejarlas en silencio, callando, para recibir la voz de Dios» (2N, 24, 1). El hombre nuevo surge tras «desfallecer los actos naturales de las potencias… sin operación de sentido» (LB 3, 54), porque lo sobrenatural es «extraño y ajeno de toda humana manera» (2N, 9, 5).

Por su parte, el entendimiento es la potencia que sirve al alma para interpretar la información suministrada por los sentidos. Sin embargo, como Dios no puede ser percibido por el entendimiento natural, «el entendimiento se ha de cegar a todas las sendas». Sólo el camino de la purgación podrá llevar al verdadero conocimiento: «en el entendimiento vacío y oscuridad de entender» (2S, 6, 2). A la senda del vacío, de la nada, de la «oscura tiniebla» sólo es posible llegar por ese «entender no entendiendo, toda ciencia trascendiendo» (2S, 8, 6).

Respecto a la memoria, para adentrarse en la contemplación, toda la información debe ser rechazada porque ella solo consiste en recuerdos de formas y nombres, y «ningunas formas ni noticias que pueden caer en la memoria son Dios, y de todo lo que no es Dios se ha de vaciar el alma para ir a Dios» (3S, 7, 2). Pero también «la memoria de todas estas formas y noticias se ha de deshacer para unirse con Dios en esperanza, porque toda posesión es contra esperanza». Con esta afirmación, el santo nos introduce en un tema crucial; la memoria, la idea del pasado, no es más que apropiación de experiencias. La memoria es la facultad por la que el hombre se inscribe en el tiempo y se posesiona de todo lo que entra por las ventanas de los sentidos externos, es decir, es un instrumento de identificación que le sirve para atribuirse las acciones como sujeto agente. Con ella construye paulatinamente una imagen de sí mismo. Estas dos dimensiones de la memoria; temporalidad y apropiación, según san Juan, son los dos elementos que constriñen al alma a su condición humana y obstaculizan el camino que conduce al hombre nuevo. «Para que el alma se venga a unir con Dios en esperanza, ha de renunciar a toda posesión de la memoria, pues que, para que la esperanza sea entera de Dios, nada ha de haber en la memoria que no sea Dios». El ego únicamente puede sobrevivir mientras persista la sensa-

ción de pasado o futuro, es decir, el tiempo útil. El ego no puede sobrevivir si se acorta esa franja temporal y se le obliga a vivir en el presente. O dicho en otros términos, como en el presente desaparece o se debilita el sentido de "yo", tampoco hay apropiación de experiencias, es decir, no hay apenas nadie que se identifique a los recuerdos. De ahí la afirmación de que el alma que quiere avanzar en el camino espiritual ha de aniquilarse en el olvido de todo recuerdo o pasado que le identifique a un cuerpo con historia personal (3S, 4, 1). Puede, si acaso, acordarse de las noticias espirituales, pero siempre y cuando «no para quererlas retener en sí, sino para avivar el amor y noticia de Dios; pero si no le causa el acordarse de ellas buen efecto, nunca quisiera pasarlas por la memoria» (3S, 14,2). En suma, el desasimiento de la memoria significa la destrucción del hombre como *individuo temporal* porque la unión con Dios transciende toda individualidad y además por eso mismo se produce fuera del tiempo, es decir, una vez transcendido el sentido de apropiación de los recuerdos y cesado el hábito de proyectar expectativas de futuro.

V.- LA ADECUADA ACTITUD PARA CONTEMPLAR

¿Cuál es adecuada actitud para recogerse en oración? En las primeras etapas de la práctica contemplativa, el principiante se afana por sacar provechos sensibles de la oración. Así, busca sensaciones placenteras que satisfagan su ansia de acumular experiencias. San Juan de la Cruz criticará a los orantes que buscan su gusto en Dios hasta llegar a identificar «el gustar ellos y estar satisfechos» (1N 6,3) porque «buscarse a sí mismo en Dios es harto contrario al amor» (3S 7, 5). No se trata de censurar el placer o la felicidad en sí misma, sino el ánimo posesivo con que el orante se aplica a la oración como si se tratara de una vaca que le da leche o un panal que le da miel; «Grande mal es tener más ojo a los bienes de Dios que al mismo Dios» (D137). El error está en engolfarse en los medios alejándose del fin pensando que *siempre* ha de ser así (2S 12, 5. 6; 17, 6; LB 2, 14). «Hay muchas personas que ponen su gozo más en… (los medios) que en lo que representan» (3S 35, 2). De esta manera, «No se mueven ni obran por razón, sino *por el gusto*» (1N 6, 6). «Y como se movieron por

aquel gusto sensible, de aquí es que presto buscan otra cosa, *porque el gusto sensible no es constante*, porque falta muy presto» (3S 41, 2). Uno de los problemas de creer «que todo el negocio de ella (la oración) está en hallar gusto y devoción sensible… cuando no han hallado el tal gusto, se desconsuelan mucho pensando que no han hecho nada». Tal actitud es condenada sin paliativos; «*Yo condeno la propiedad del corazón y el asimiento* que tienen al modo, multitud y curiosidad de estas cosas» (1N 3, 1). Mientras el orante se aplique a la oración buscando experiencias de las que apropiarse, no hará más que alimentar su propio egoísmo y sentido de individualidad. La propia búsqueda de Dios es convertida en un proceso que ha de ser experimentado y gustado por el individuo sin darse cuenta de que la verdadera felicidad está en que la individualidad quede anonadada, rebasada y transcendida. Solo el desasimiento del deseo de apropiación de experiencias trae la verdadera paz, pero necesita ser cultivado entre ciertas virtudes como la constancia, la paciencia y la humildad; «La verdadera devoción y espíritu consiste en perseverar allí con paciencia y humildad, desconfiando de sí, *sólo por agradar a Dios*» (1N 6, 6). Pero la principal de todas las virtudes es, a juicio de san Juan de la Cruz; la fe. La fe es una actitud o una disposición especial del alma que está dispuesta a renunciar a todo por conocer a Dios. Es el anhelo de conocerse conociendo al Creador.

Cuando la meditación discursiva ha cumplido su cometido y el aspirante se inicia en la práctica contemplativa, la fe desempeña un papel decisivo en las siguientes etapas del itinerario espiritual. El hecho de que el individuo acepte que, para llegar a Dios, el alma sólo tiene el camino de la oscuridad y las tinieblas del desconocimiento, sólo puede darse en la *con-fianza* que el alma pone en Dios. Esa fe es la actitud que lleva a renunciar a todos los *modos naturales* de conocer porque se confía en acceder al verdadero conocimiento de Dios. Paradójicamente, son las ansias de saber lo que avoca al alma a abismarse en la nube del no-saber. En el lenguaje sanjuanista, ese caminar en el vacío de la oscuridad tiene lugar en la «noche de la fe». Y la contemplación es oscura porque implica avanzar en una disposición especial de renuncia y de entrega (2N, 17) para, finalmente, alcanzar la vi-

sión de Dios simbolizada por la luz plena. Pero llega un momento en que el alma ha de abismarse en las oscuras tinieblas del desconocimiento y aceptar la eventualidad de la muerte del ego. Ese paso, únicamente se da en la fe que el amante tiene en el Amado. "Fe" es, así, una palabra sinónima de "amor", "anhelo" o "voluntad" de ver a Dios. Por eso, «cuanta más fe el alma tiene, más unida está con Dios» (2S, 9,1).

San Juan de la Cruz aborda también el asunto de la utilidad o no de los sentidos y las potencias. Siendo un obstáculo para la contemplación, una vez sometidas ¿qué sucede con ellas tras culminar la visión de Dios? Las potencias del alma pasan por una muerte (las tinieblas o vacío del no-saber, pero no son aniquiladas, sino transformadas al llenarse del infinito que es Dios[556]. Ahora bien, si se ha afirmado que la memoria, como potencia de alma, al limitar al hombre en el tiempo y atarlo al pasado, ha de ser desterrada y purificada mediante el olvido de todas las cosas, ¿cómo es posible que tras la unión mística persista una potencia cuya función principal es el recuerdo?, ¿qué necesidad tiene el alma de recordar si está unida con Dios, en quien simultáneamente están todas las cosas? Certeramente, san Juan de la Cruz aclara que no se trata de tener o no tener recuerdos. De hecho es imposible no tener recuerdos. La cuestión radica en no apropiarse de los recuerdos. Una cosa es tener recuerdos y otra cosa distinta es atesorarlos como propios y dejar que ellos alimenten el sentido de identidad individual separada de Dios; «para que el alma se

[556] «Las profundas cavernas del sentido… las tres potencias de el alma: memoria, entendimiento y voluntad; las cuales son tan profundas cuanto de grandes bienes son capaces, pues no se llenan con menos que infinito» (LB, 3, 18). «Todos los apetitos del alma y sus potencias y las operaciones de ellas… se truecan en divinas» (LA, 2, 33). Así, el alma unida a Dios «vive vida de Dios» porque tiene «sus operaciones en Dios. Más concretamente, «El *entendimiento*… es ya movido e informado de otro más alto principio de lumbre sobrenatural de Dios, dejados aparte los sentidos, y así se ha trocado en divino, porque, por la unión, su entendimiento y el de Dios todo es uno. Y la *voluntad*… ahora ya se ha trocado en vida de amor divino, porque ama altamente con afecto divino, movida por la fuerza del Espíritu Santo…. porque, por medio de esta unión la voluntad de él y la de ella sola es una voluntad. Y la *memoria*, que de suyo percibía sólo las figuras y fantasmas de las criaturas, es trocada por medio de esta unión a *tener en la mente los años eternos* que David dice… el entendimiento de esta alma es entendimiento de Dios, y la voluntad suya es voluntad de Dios, y su memoria, memoria eterna de Dios» (LB, 2, 34).

venga a unir con Dios en esperanza, ha de renunciar toda posesión de la memoria, pues que, para que la esperanza sea entera de Dios, nada ha de haber en la memoria que no sea Dios» (3S, 11, 1).

Respecto al entendimiento, en la contemplación perfecta, Dios es la luz del verdadero conocimiento. Ello implica que el entendimiento no tiene que recurrir a las «puertas» de los sentidos para recibir las formas e imágenes porque ahora Dios enseña de otra manera; «no se hace en el entendimiento que llaman los filósofos activo, cuya obra es en las formas y fantasías y aprehensiones de las potencias corporales, mas hácese en el entendimiento en cuanto posible y pasivo, el cual sin recibir las tales formas, etc., sólo pasivamente recibe inteligencia sustancial desnuda de imagen, la cual le es dada sin ninguna obra ni oficio suyo activo» (CB, 39, 12).

VI.- LAS TRES ETAPAS: SENSITIVA, PURGATIVA, UNITIVA

En líneas generales san Juan asume las tres etapas sucesivas con las que la tradición monacal cristiana describe la vía espiritual y que se corresponden con los tres modos de conocimiento discursivo (meditación), pasivo (contemplación purgativa) y unitivo (contemplación perfecta o unitiva).

La etapa sensitiva, o fase de lo humano y lo natural, define al alma que, anhelando conocerse a sí misma y a Dios, comienza su búsqueda aunque todavía se encuentre aferrada a lo exterior y sensible. La segunda etapa se corresponde con una «fase intermedia de purgación» caracterizada por el esfuerzo del alma en desasirse de todo lo que le impide contemplar a Dios. Finalmente, la etapa unitiva es la del alma «vuelta completamente hacia Dios» tras haber pasado por el vacío y oscuridad de las sucesivas purificaciones.

Estas tres etapas del proceso espiritual están ligadas a tres diferentes *modos de conocimiento*. El primero, la meditación, es un

conocimiento activo o discursivo, basado en la reflexión a través de la aprehensión de imágenes, formas o especies de los objetos. Pero como ninguna clase de noticia o «especies», ni siquiera las que lleguen por vía sobrenatural, es decir, sin la intervención de los sentidos externos, sirve para contemplar a Dios, debe abandonarse cualquier conocimiento que proceda de ellos. El segundo modo de conocimiento, el contemplativo, se considera «pasivo» porque se recibe sin la actuación de los sentidos y potencias, y «sustancial» porque se produce sin la mediación de formas o figuras. A la actividad natural, propia del conocimiento discursivo o meditativo, le sigue la pasividad del alma que no ha de preocuparse más que de recibir lo que Dios le comunique, de ahí que también se hable de ciencia o conocimiento infuso. Finamente, hay un conocimiento unitivo que acaece en una etapa extrema de la contemplación que san Juan llama contemplación perfecta o *suma contemplación.*

VII.- MEDITACIÓN (VÍA DEL SENTIDO) Y CONTEMPLACIÓN (VÍA DEL ESPÍRITU).

San Juan de la Cruz sigue la tradición mística cristiana que distingue dos categorías generales de oración: la *meditación*, que «es acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras, fabricadas e imaginadas por los sentidos» (2S, 12, 3); y la *contemplación*, que «se comunica e infunde en el alma por amor, lo cual acaece secretamente a oscuras de la obra del entendimiento y de las demás potencias» (2S, 17, 2).

La meditación es la *vía del sentido* dado que implica un modo de cognición a través de los sentidos y las potencias. Forma parte de la primera etapa del itinerario espiritual de los aspirantes, probacionistas o novicios, que san Juan denomina *principiantes*. Esta etapa concluye cuando se supera una crisis que se describe como «noche pasiva del sentido» (1N).

El paso de la meditación a la contemplación da paso a la *vía del Espíritu* o vía iluminativa; es «la vía del espíritu, que es la contemplación». En la vía contemplativa hay, a su vez, dos eta-

pas sucesivas; una etapa de contemplación inicial o purgativa, propia de los llamados aprovechantes, y una etapa final de contemplación perfecta o unitiva, propia de los denominados aprovechados. En ella «Salió el alma a *comenzar* el camino y *vía del espíritu*, que es de los aprovechantes y aprovechados, que por otro nombre llaman vía iluminativa o *contemplación infusa*» (13, 15). El tránsito de la contemplación purgativa a la contemplación suma o perfecta está marcado por una crisis mayor caracterizada por la aceptación de la propia nada; es la «noche pasiva del espíritu» (2N) que abre las puertas a la vía unitiva del «sumo recogimiento» o «suma contemplación» que conduce a la unión transformante. Menciona el santo otra forma superior de contemplación, la *visión beatífica*, pero ella se da sólo en la otra vida.

¿Qué es meditar? Para san Juan de la Cruz, la meditación es "la consideración o discurso intelectual sobre algún misterio, o sobre alguna materia moral, para sacar de ella algún fruto para el alma (1N 12, 6). Implica que «obra el alma discurriendo con las potencias sensitivas» (2S 14, 6). Por tanto, la meditación está vinculada a los «dos sentidos corporales interiores, que se llaman imaginativa y fantasía», o «potencias». «A estas dos potencias pertenece la meditación, que es acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras, fabricadas e imaginadas por los dichos sentidos» (2S 12, 3). La meditación es, por tanto, la primera forma que tienen los principiantes de tratar con Dios (1N 1, 1). En efecto, «el estado y ejercicio de principiantes es de meditar y hacer actos y ejercicios discursivos, con la imaginación» (LB 3, 32). Al comienzo del itinerario espiritual, la meditación discursiva es necesaria al principiante «para ir enamorando y cebando el alma por el sentido» (2S 12, 5) a fin de que desarraiguen otros «gustos» mundanos. Así, el alma se va «desaficionando de las cosas del mundo y cobrando algunas fuerzas espirituales en Dios» (1N 8, 3). Por eso, la meditación sirve «para disponer y habituarse el espíritu a lo espiritual por el sentido y para de camino vaciar del sentido todas las otras formas e imágenes bajas, temporales y seculares y naturales» (2S 13, 1; LB 3, 65). Entiéndase bien; san Juan de la Cruz no rechaza ni critica la meditación, únicamente se limita a adherirse a la línea doctrinal que afirma

que la meditación es una etapa necesaria que debe dar paso a la contemplación.

Las meditaciones son útiles a los *principiantes* porque «se pueden aprovechar de ellas y aún *deben*…; porque hay almas que se mueven mucho en Dios por los objetos sensibles». Por eso «en este estado, necesario le es al alma que se le dé materia para que medite y discurra» (LB 3, 32). «A los principiantes bien se les permite y aun les conviene tener algún gusto y jugo sensible acerca de las imágenes…, por cuanto aún no tienen destetado ni desarrimado el paladar de las cosas del siglo, porque con este gusto dejen el otro» (3S 39, 1). Por eso se ha de tratar a los principiantes «como hacen al niño que, por desembarazarle la mano de una cosa se la ocupan con otra porque no llore dejándole las manos vacías» (3S 39, 1). A estos efectos, la meditación es como una espina que sirve para eliminar otra espina clavada en la piel; es desechada una vez cumplido su cometido.

En suma, el santo aconseja que «en tanto que saquen jugo y pudieran discurrir en la meditación, no lo han de dejar» (2S 13, 2) porque, aunque «las cosas del *sentido* y el conocimiento que el espíritu puede sacar por ellas son ejercicios de pequeñuelos» (2S 17, 6), lo cierto es que Dios también conduce al alma y le comunica su espíritu por «formas, figuras y *particulares inteligencias*» a través de la meditación. El «gusto» puede ser utilizado, de esta manera, como estímulo y acicate para avanzar en la vía espiritual.

Aunque «el discursivo meditar por las dichas imaginaciones y formas y figuras» (2S 13, 1) es la única forma de entender y trabajar naturalmente el entendimiento y, ciertamente, por la meditación se saca «alguna noticia y amor de Dios» (2S 14, 2), se equivocan quienes piensan «que el negocio está en ir discurriendo y entendiendo por imágenes y formas» (2S 14, 4). «El que siempre se quiere ir arrimando a la habilidad y discurso natural e ir a Dios, no será muy espiritual, porque hay algunos que piensan que a pura fuerza y oración del sentido, que de suyo es bajo y no más que natural, que pueden venir y llegar a las fuerzas y alteza del espíritu sobrenatural, al cual no se llega sino el sentido corporal con su oración anegado y dejado aparte» (LA 2, 14). En efec-

to, con la meditación «el alma puede hacer muy poca hacienda» porque «el sentido de la parte inferior del hombre… no es ni puede ser capaz de conocer ni comprender a Dios como Dios es» (3S 24, 2). La razón es bien simple; «El sentido ni su obra no es capaz del espíritu» (LA 3, 54); «Dios no cae en sentido» (LA 3, 73), «no es inteligible» (LA 3, 49), «ni cae debajo de forma ni noticia alguna distinta» (3S 2, 4). Y dado que Dios no tiene «imagen que pueda ser comprendida de la memoria» (3S, 2,4) éstas son inútiles para llegar a Dios.

Ninguna cosa «pensada» puede servir al hombre como medio para unirse con Dios (2S 8,1) porque en el momento en que Dios es pensado, lo convertimos en un objeto fuera de nosotros mismos. Así, permaneceremos ciegos «en tanto *gustamos* de otra cosa» que no sea Dios (LA 3, 71). Por eso, «Dios a quien va el entendimiento excede al mismo entendimiento, y así es incomprehensible e inaccesible al entendimiento; y, por tanto, cuando el entendimiento va entendiendo no se va llegando a Dios, sino antes apartando» (LA, 3, 48). Por consiguiente, como Dios apenas escucha la oración de quien tiene «el apetito y gusto asido» a los objetos sensibles, solo cabe seguir el camino de la «negación y vacío de formas», el rechazo de toda posesión de experiencias sensoriales para irse «poniendo en la posesión de la unión» (3S, 2, 13). Se ha de renunciar al conocimiento meramente natural o humano, pues «toda la sabiduría del mundo y habilidad humana, comparada con la sabiduría infinita de Dios, es pura y suma ignorancia» (1S, 4,5), «todas las cosas le son nada, y ella para sus ojos nada. Sólo su Dios para ella (el alma) es el todo» (LB 1, 32).

VIII.- LA NOCHE OSCURA DE LOS SENTIDOS; EL PASO DE LA MEDITACIÓN A LA CONTEMPLACIÓN

Si la meditación es lo que debe, ayudará al principiante a ponerle de manifiesto sus defectos, especialmente la trivialidad y soberbia de su vida mundana y el ánimo interesado y mercantilista de su relación con Dios a quien se dirige únicamente para pedirle favores a cambio de oraciones y buenas obras. Entonces la meditación debe de convertirse en un acto de entrega pura y de-

sinteresada que sirve para desnudar el alma de arrogancia y vanidad.

Sin embargo, llega un momento en que el orante «*ya* no puede meditar… ni gusta de ello como *antes*» (2S 13,2). Parece que la meditación ha agotado sus posibilidades pues si bien «ya se ve que *de necesidad* no ha de gustar el alma en este tiempo de otras imágenes diferentes, que son del mundo» (2S 14, 5), lo cierto es que el alma está empachada de pensamientos, imágenes y formas. Tal vez, de alguna manera, intuye que para recibir «esta noticia general amorosa» hay que tener el espíritu «callado y desarrimado de sabores y noticias discursivas».

Es entonces cuando se culmina el estado de principiantes. El *místico* se ha fortalecido espiritualmente por la práctica meditativa cuando ha comprendido que los deseos de los sentidos y el conocimiento que procede de los objetos externos son una pura nada en comparación con el conocimiento de Dios y que «no está la perfección y valor de las cosas en la multitud y gusto de las obras, sino en saberse negar a sí mismo en ellas; lo cual ellos *han de procurar hacer cuanto pudiesen de su parte*, hasta que Dios quiera purificarlos de hecho, entrándolos en la noche oscura» (1N 6,8).

¿Qué es la noche oscura del sentido? Cuando se ha comprendido la nadidad del hombre, sobreviene entonces un profundo desinterés o desgana por la cosas del mundo; «llamamos aquí "noche" a la privación *del gusto* en el apetito de todas las cosas», incluidas las espirituales (1S 3, 1). «Por ello llamamos a esta desnudez "noche" para el alma, porque no tratamos aquí de *carecer de las cosas*, porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, sino de la desnudez del *gusto y apetito de ellas*» (1N 11, 4; 2S 7, 6). Adviértase el matiz; no se trata de renunciar a la cosas, sino de comprender que todas ellas son pura nada. No se trata de negar el mundo, sino la *forma* de acercarse a el.

Privado el espiritual de tales estímulos externos, ese mismo desasimiento que le ha llevado a aceptar su nada, le obliga a morar y a enfrentarse a la propia nada. Como el mundo ya no le in-

teresa, pero tampoco percibe las mieles del espíritu, sentirá el *horror vacui*. Creyéndose abandonado por Dios, se encontrará entre el cielo y la tierra preso de la desesperación. Pero es el mismo Dios quien provoca la crisis para fortalecer al orante y prepararle para «que más abundantemente y más libre de imperfecciones puedan comunicarse con Dios». En definitiva, les prepara para entrar en la práctica de la contemplación; «En esta noche oscura comienzan a entrar las almas cuando Dios las va sacando del estado de principiantes, que son los que meditan en el camino espiritual, y las comienza a poner en el de los aprovechantes, que es ya el de los contemplativos» (1N 1, 1). Sin embargo, el místico vive esta experiencia como algo negativo y cree que «todo se le ha vuelto al revés» porque donde antes encontraba «juego y gusto» ahora únicamente hay desconcierto, «sinsabor y amargura».

San Juan de la Cruz explica que la noche oscura de los sentidos tiene una finalidad en el itinerario espiritual; «queriendo llevarlos adelante», Dios «oscuréceles de toda esta luz y ciérrales la puerta y manantial de la dulce agua espiritual…, y los deja tan a oscuras… que no sólo no hallan juego y gusto en las cosas espirituales y buenos ejercicios en que solían ellos hallar sus deleites y gustos; mas en lugar de esto hallan, por el contrario, sinsabor y amargura en las dichas cosas; porque…, sintiéndolos ya Dios aquí algo crecidillos, para que se fortalezcan y salgan de mantillas, les desarrima del dulce pecho y abajándolos de sus brazos, los acostumbra a andar por sus pies, en lo cual sienten ellos gran novedad, porque se les ha vuelto todo al revés» (1N 8,3). Al superar ese obstáculo, el hombre se reafirma en su convicción de la nadidad del mundo y «adquiere libertad de ánimo, claridad en la razón… Adquiere más gozo y recreación en las criaturas con el desapropio de ellas, el cual (el hombre) no se puede gozar en ellas *si las mira con asimiento de propiedad*, porque éste (el asimiento)… ata al espíritu en la tierra y no le deja anchura de corazón» (3S 20, 2). Por supuesto que no toda persona atraviesa la noche oscura del sentido con la misma intensidad ni padece los mismos síntomas. Por eso, san Juan de la Cruz enumera algunas de las señales más significativas para identificar el momento en que el orante debe iniciarse en la práctica de la contemplación: Imposibilidad de meditar, desgana afectiva generalizada que no

encuentra consuelo en las cosas de Dios, deseo de estar a solas con Dios, etc. (2S 13, 15 y 1N 9).

Es entonces cuando el *principiante* debe dejar la meditación y entregarse a la contemplación pues «Aquí *comienza* Dios a comunicársele, no ya por el sentido, como antes hacía por medio del discurso…, sino por el espíritu puro» (1N 9,8). Se inicia la vía del espíritu, la ciencia de la contemplación propia de los *aprovechantes y de los aprovechados.*

IX.- LA CIENCIA SABROSA DE LA CONTEMPLACIÓN

San Juan de la Cruz califica a la contemplación como «ciencia sabrosa», ciencia «altísima sabiduría y lenguaje de Dios» (LB, 3, 37), «ciencia de amor» (CA, pról., 3). Empleando un término muy descriptivo que no ha tenido la fortuna que merecía, la define también como «oración de desapropio» (D 137) porque tiene por objeto la negación y el desprendimiento de todo lo que no sea Dios, "sólo El es nuestra compañía"; "Si quieres venir al santo recogimiento, no has de venir admitiendo sino negando" (D 51). También se define como oración de recogimiento porque "consiste en poner toda el alma, según sus potencias, en sólo el bien incomprensible y quitarla de todas las cosas aprensibles" (3S 4,2). El contemplativo o *aprovechante* es quien «ha llegado a la vida del espíritu, que es la contemplación, en la cual cesa la operación del sentido y del discurso propio del alma, y sólo Dios es el agente y el habla entonces secretamente al alma solitaria, callando ella» (LB, 3, 44). Por tanto para alcanzar la contemplación «basta que el entendimiento *esté abstraído de cualquiera noticia particular*…, y que no tenga gana la voluntad de pensar acerca de unas ni de otras…, porque entonces es señal que está el alma *empleada*» (2S 14, 12).

Mientras que la meditación proporciona un conocimiento mediato de Dios, la contemplación predispone a un conocimiento inmediato, es decir, sin mediación, de la Divinidad. El conocimiento humano o natural es mediato porque necesita de objetos externos. Para interactuar en el mundo, necesita convertir todo en

objetos de conocimiento; de ahí que solo conciba a Dios o al espíritu como un concepto mental, es decir, un objeto distinto y separado de sí mismo. Pero como Dios y el espíritu no son objetos ¿cómo llega a conocerlos? El hombre ha de comprender que, por sus propios medios naturales, está incapacitado para acceder al verdadero conocimiento de Dios, que es unitivo e inmediato porque rebasa la dualidad sujeto-objeto. «Las potencias del alma no pueden de suyo hacer reflexión y operación sino sobre alguna forma, figura e imagen, y ésta es la corteza y accidente de la sustancia y espíritu» (3S,13,4). Los conceptos, ideas y sentimientos, que son producto de nuestra habilidad natural, no nos pueden unir a *Dios* «inmediatamente» (2S 8,5; 9,4). Por eso, entre el obrar del alma «al modo humano» o natural, y el obrar de Dios en la contemplación, «hay tanta diferencia… como de obra humana a obra divina y de natural a sobrenatural» (LB 3, 45).

Supuesto que el esquema del conocimiento natural no sirve para entender el denominado conocimiento unitivo ¿cómo es este modo de conocimiento que permite al espíritu penetrar en la verdad divina? Seguramente, la definición más cabal del conocimiento místico es que *el conocer es ser*. Es un conocer unitivo porque no implica hacer, pensar ni nada que pueda ser conceptualizado. Es unitivo porque, mediante la contemplación, a fin de establecer una comunicación directa y sin intermediarios, Dios acaba por limpiar el alma de todo lo que no se asemeje a él. Dios saca al hombre del reino de la desemejanza, el siglo, y lo lleva al paraiso de la perfecta contemplación, en donde brota el «lenguaje de Dios al alma *de puro espíritu a espíritu puro*» (2N,17,4). Dios es todo para el alma, la cual «como está puesta en el sentir de Dios, siente las cosas como Dios» (LB, 1, 32). Dentro de Dios y unida con El, el alma puede percibir la esencia de la Creación; «y éste es del deleite grande de este recuerdo: conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa y no la causa por los efectos, que es conocimiento trasero y esotro esencial» (LB, 4, 5). San Juan de la Cruz es pródigo en sus descripciones de la suma contemplación o éxtasis místico. En ese estado contemplativo, las coordenadas temporales son transcendidas de modo que mil años humanos pueden ser para el alma como un único día (recuérdense las leyendas de místi-

cos y anacoretas que, tras salir de su meditación, se encuentran en otra época muy posterior). El proceso de cognición natural u ordinario basado en el acceso secuencial y sucesivo a los objetos, es reemplazado por la simultaneidad e instantaneidad: las cosas son conocidas a la vez y de una manera inmediata y directa; «¡Oh abismo de deleites!..., donde de tal manera se conoce y gusta lo uno, que no impide el conocimiento y gusto perfecto de lo otro» (LB, 3, 17). Por ese conocimiento intuitivo, el alma ve «lo que Dios es en sí y lo que son sus criaturas en una sola vista» (LB, 4,7); «gusta el alma de todas las cosas de Dios… que, como Dios sea todas estas cosas, *gústalas el alma en un solo toque de Dios*» (LB, 2,21).

No obstante, el santo advierte que la suma contemplación, aunque sea el conocimiento más perfecto posible en esta vida, no es una visión final. Esta visión suprema o visión beatífica solo es posible tras la muerte, en la otra vida. Mediante la unión mística en esta vida, «ve el alma que verdaderamente Dios es suyo, y que ella le posee»; «en cierta manera es ella Dios por participación, que, aunque no tan perfectamente como en la otra vida, es, como dijimos, sombra de Dios» (LB, 3, 78). Pero con todo, en esta vida la visión perfecta es impedida por algún velo que sólo será quitado en el más allá.

El «toque» es una forma de *noticia* que expresa la acción de Dios sobre el alma. La tradición contemplativa toma la expresión del Pseudo Dionisio, pero sólo con san Juan de la Cruz se articula toda una explicación sobre su concepto, naturaleza, finalidad, oportunidad, etc. Los «toques» son la manifestación de las «íntimas y secretas comunicaciones» que se dan entre Dios y el alma. Son también denominados «toques sustanciales de divina unión entre el alma y Dios» (2N, 23, 11). Aun cuando Dios parece ser agente activo, la unión de naturalezas es tal que es también el alma la que se mueve en Dios «porque consiste en tenerlas en *cierto toque que se hace del alma en la Divinidad*, y así el mismo Dios es el que allí es sentido y gustado; y, aunque no manifiesta y claramente como en la gloria, pero es tan subido y alto toque de noticia y sabor que penetra la sustancia del alma…; porque aquellas noticias saben a esencia divina y vida eterna» (2N, 26, 5). Por

otra parte, aunque ese «toque sutilísimo que el Amado hace al alma… la enciende el corazón en fuego de amor», puede parecer «fuerte e impetuoso», es a la vez es un «delicado toque, tanto más fuerte y poderoso cuanto más delicado». Dada la alta naturaleza espiritual de estos toques, su noticia no puede llegar al alma a través de los sentidos ni por medio del conocimiento natural; «es toque sólo de la Divinidad en el alma, *sin forma ni figura alguna ni intelectual ni imaginaria*», dado que es la manera más alta de actuar Dios sobre el alma (CB, 14-15, 14 y LB, 2,8). Precisamente san Juan lo denomina *toque sustancial* porque sólo se puede dar en la sustancia del alma, es decir, en su parte más espiritual que se encuentra «*desnuda de accidentes y fantasmas.* «Este toque es toque de sustancia, es a saber, de sustancia de Dios en sustancia de el alma». Es una comunicación íntima, directa y sutilísima más allá de modos, formas, figuras y accidentes; «Este toque divino ningún bulto ni tomo tiene, porque el Verbo que le hace es ajeno de todo modo y manera y libre de todo tomo de forma y figura y accidentes, que es lo que suele ceñir y poner raya y término a la sustancia» (LB, 2, 20). Entonces, ¿cómo puede el hombre tener noticia de él si están suspendidas sus potencias? San Juan explica que tales noticias llegan al contemplativo a través del *entendimiento pasivo*; son toques «de inteligencia» recibidos en la «pasión receptiva del entendimiento» (2N, 13, 3) porque no le llegan por medios ordinarios o naturales sino sobrenaturales pues «como el alma desea las más altas y excelentes comunicaciones de Dios y éstas no las puede recibir en compañía de la parte sensitiva, desea que Dios se las haga sin ella» (CB, 19, 1)[557].

¿Cuándo acontecen tales signos? Explica el santo que «a veces, cuando ella menos piensa y menos lo pretende, suele Dios

[557] Ahora bien, habida cuenta del recelo de san Juan de la Cruz por todo tipo de noticia, incluidas las recibidas por vía sobrenatural ¿por qué no han de ser rechazados tales toques? Aquí establece una excepción respecto de las noticias espirituales sobrenaturales, es decir, las que carecen de toda forma o imagen, que provienen de Dios «porque le harán grande efecto, pues, como allí dijimos, son toques y sentimientos de unión de Dios, que es donde vamos encaminando al alma, y desto no se acuerda la memoria por alguna forma, imagen o figura que imprimiesen en el alma, porque no la tienen aquellos toques o sentimientos de unión del Criador, sino por el efecto que en ella hicieron» (3S,14,2).

dar al alma estos *divinos toques*, en que le cause ciertos recuerdos de Dios» (2S, 26, 8). Más concretamente, debido a que tales comunicaciones son «muy fuertes, intensas y espirituales», sólo acontecen al alma que ya ha pasado por la noche pasiva del sentido y por la del espíritu. En otro caso, a no estar lo suficientemente purificada, corre el riesgo de que sobrevengan «los arrobamientos y traspasos y descoyuntamientos de huesos, que siempre acaecen cuando las comunicaciones no son puramente espirituales, esto es, al espíritu puro» (2N, 1,2).

¿Cuál es la finalidad de estas comunicaciones divinas? En la contemplación, persiguen completar la purificación total del alma; «las comunicaciones que verdaderamente son de Dios esta propiedad tienen, que de una vez levantan y humillan al alma» (2N, 18,1). La humillan o vacían de lo mundano, para ensalzarla a lo divino. De esa manera, «hacen tal efecto en el alma, que la hace codiciar y desfallecer en deseo de aquello que siente encubierto allí» y la va «más disponiendo para las mercedes que les quiere hacer después», es decir, no solo en esta vida, sino sobre todo en el más allá. A fin de cuentas, esta vida es lugar de paso, una etapa transitoria en la que el peregrino, por muchos esfuerzos y gracias que reciba, no puede despojarse totalmente del polvo del camino.

X.- ETAPAS DE LA CONTEMPLACIÓN

Acabada la etapa de principiantes y prácticamente agotada la vida meditativa, «saca Dios a esta alma de pañales». El alma logra superar la crisis o *noche del sentido* porque ha comprendido que los sentidos no solo no son medio adecuado para conocer a Dios sino que deben ser oscurecidos y puestos en tinieblas para que no obstaculicen el camino espiritual. Así, la *noche oscura de los sentidos* marca el comienzo del acceso al conocimiento contemplativo y es preludio o anticipo de la crisis mayor que es denominada *noche oscura del espíritu*; «De manera que para conocer a Dios y a sí mismo, esta noche oscura es el medio…, aunque no con la plenitud y abundancia que en la obra del espíritu, porque este conocimiento es *principio* del otro» (1N 12, 2).

Hay dos etapas o momentos diferenciados en la práctica contemplativa; la contemplación inicial, imperfecta o purgativa y la contemplación perfecta. La primera es «*principio* de oscura y seca contemplación» (1N 9, 6); la segunda es luminosa y fruitiva. A través de esa primera etapa, los aprovechantes «que *comienzan* a entrar en esta noticia general» (2S 15, tít. y 1), han de ir hacia Dios en un progresivo alejamiento de lo más externo (los sentidos) hasta lo más espiritual toda vez que, aunque todo el camino contemplativo está en manos de Dios ("Sin Mí nada podéis hacer"), en sus primeros momentos la acción divina será predominantemente purificadora para mostrar las miserias del alma. Es sólo más tarde, tras superar una nueva crisis (la noche del espíritu) cuando acaece la contemplación perfecta que encaminará al alma a la unión intelectivo-afectiva de Dios.

La contemplación inicial o purgativa «abstrae al alma del ejercicio de todas las potencias naturales y espirituales» y «basta que el *entendimiento* esté abstraído de cualquier noticia *particular*» (2S 14, 12). Por tal motivo, ese vacío de información sensorial es percibido negativamente por el orante, que lo califica como «seca y oscura noche» (1N 13, 3), «oscura y secreta contemplación» (1N 9, tít.), «contemplación purgativa», etc. Y ciertamente, la contemplación *es* inicialmente noche y nadidad. Pero esa «noche» es elocuente, porque es el medio apropiado para que Dios enseñe al alma y le muestre su sabiduría más mística y escondida: «La contemplación es oscura, que, por eso, la llaman por otro nombre mística teología, que quiere decir sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual, sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual…, enseña Dios ocultísimamente al alma sin ella saber cómo» (C 39, 12). De ahí que esta contemplación inicial, «*principio* de oscura y seca contemplación» (1N 9,6), también sea denominada por san Juan de la Cruz *infusa* o *pasiva* porque «Aquí… no obran (las potencias) activamente, sino pasivamente, recibiendo lo que Dios obra en ellas» (2S 12, 8). Se denomina purgativa porque tiene por objetivo «salir de la sujeción» de los sentidos privando de alimento al ego. Cuando ese vacío, o noche del sentido, es lo suficientemente intenso, mueve al alma a reflexionar y conocer sus propias mise-

rias y defectos tales como la arrogancia, la vanidad, la soberbia, el orgullo… Posteriormente, en la noche pasiva del espíritu, el alma profundiza en el conocimiento de sus imperfecciones hasta tal punto que «siéntese el alma tan impura y miserable, que le parece estar Dios contra ella, y que ella está hecha contraria a Dios» (2N, 5, 5). Lo importante es que el descubrimiento de esta verdad acaba por desarraigar la soberbia y vanidad y generar sincera humildad. Y con la humildad brotan las demás virtudes (3S 23, 1); así, «ya no se mueve a obrar por el gusto y sabor de la obra…, sino *sólo por dar gusto a Dios*» y «se hace manso para con Dios y para consigo y también para con el prójimo» (1N 13, 13).

Uno de los problemas de esta etapa inicial que, además, mueve a muchos a abandonar la práctica contemplativa, es que piensan que de la inactividad de las potencias no puede sacarse nada útil, de manera que como «no obra nada con las potencias de su alma» (LA 3, 67) y «como ve que ella no hace nada» (1N 10, 4) creen que están perdiendo el tiempo o peor aún, «destruyendo el camino del ejercicio espiritual» (3S 2, 1). Otros se ofuscarán al verse en medio de la oscura tiniebla del desconocimiento y comprobar la imposibilidad de acceder racional y discursivamente a ella; «Dirá que no entiende nada *distintamente* y así no podrá ir adelante». Y ciertamente, «si entendiese distintamente, no iría adelante» por la sencilla razón de que Dios es incomprensible. Sólo cabe ir a El «no entendiendo sino creyendo», «caminando en fe» (LA 3, 48). Por eso es tan importante la confianza; «para ser bien guiada por la fe a suma contemplación» (2S 4) el alma «ha de estar a oscuras», es decir, permanecer pasivamente con los sentidos suspendidos y sin hacer ni entender nada, con la convicción de que en esas tinieblas y oscuridad está encubierto y se manifiesta Dios purgando e iluminando al alma. Por eso, no hay que alarmarse ante los primeros titubeos de la práctica contemplativa y perseverar. Hay que aceptar y comprender que para llegar «a la transformación sobrenatural, claro está que ha de oscurecerse y trasponerse a todo lo que contiene su natural» (2S 4, 2), porque "para que Dios de suyo obre en el alma la divina unión, conviene ir por este estilo desembarazando y vaciando y haciendo negar a las potencias su jurisdicción natural y operaciones, para que se dé lugar a que sean infundidas e ilustradas de lo sobrenatural, pues

su capacidad no puede llegar a negocio tan alto, antes estorbar, si no se pierde de vista" (3S 2, 2). En suma, como el alma «no sabe obrar sino por el sentido y discurso del pensamiento, cuando Dios la quiere poner en aquel vacío y soledad donde no puede usar de las potencias ni hacer actos» (LA 3, 66) y en efecto «cesa la operación del sentido y del discurso propio del alma» y «el obrar activamente», solo entonces es cuando más se arrima a Dios. Dicho con palabras del santo; «cuando el alma se pone más en espíritu, más cesa en obra de las potencias en actos particulares, porque se pone ella más en un acto general y puro» (2S 12, 6). Por tanto, si el *místico* persiste en su afán con la debida actitud, tarde o temprano alcanzará la contemplación perfecta. Allí accederá a un conocimiento «sobrenatural», es decir, a «todo aquello que se da al entendimiento sobre su capacidad y habilidad natural» (2S 10, 2). Esa es la verdadera «sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual, sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni *espiritual*…, a oscuras de todo lo sensible y *natural*, enseña Dios» (C 39, 12).

1.- La Noche del Espíritu.

El paso de la contemplación purgativa a la contemplación perfecta está marcada por una profunda crisis que san Juan de la Cruz denomina *noche del espíritu.* «Esta noche oscura» «es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones…, que llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología, en que, de secreto, enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo es esta contemplación infusa…» (2N 5, 1). Aunque esta noche pasiva del espíritu es el preludio de la entrada de los *aprovechados* en el estado de unión (S 1, 3), lo cierto es que se vive como una etapa de crisis que «comúnmente acaece hacia los fines de la iluminación y purificación del alma, antes que llegue a unión» y se produce cuando las potencias del alma están purificadas y el propio entendimiento, vacío y desasido, interpreta la separación y demora en su unión con Dios como un abandono. Rememora entonces el trauma de la *noche del sentido* y de la purgación porque siente ahora dolor al creer que Dios «se ha hecho cruel y desabrido contra ella» (LB, 1, 20). En otro lugar es-

cribe el santo que «Siéntese el alma tan impura y miserable» (2N 5, 5) y «ve tan claramente sus miserias», «porque como esta divina purga anda removiendo los malos y viciosos humores, que por estar ellos muy arraigados y asentados en el alma no los echaba de ver…», y ahora «los ve tan claramente, alumbrada por esta oscura luz de divina contemplación, aunque no es peor que antes, ni en sí ni para con Dios, como ve en sí lo que antes no veía» (2N 10, 2).

Sin embargo, la finalidad de esta noche del espíritu es taumatúrgica, a modo de muerte iniciática, «porque en este sepulcro de oscura muerte le conviene estar para la espiritual resurrección que espera» (2N 6,1; Cta.7) a fin de que el alma quede definitivamente «vacía» y «desembaraza» de toda «afición de criatura», es decir, de todo lo que no es Dios (LB 3, 18-23); «Para entrar en la divina unión ha de morir todo lo que vive en el alma, poco y mucho, chico y grande, y el alma ha de quedar sin codicia de todo ello, y tan desasida como si ello no fuese para ella ni ella para ello» (1S 11, 8). Y aunque es una etapa definitiva en la unión o *matrimonio* con Dios, lo cierto es que es inevitable pues «ninguna alma puede llegar a este alto estado y reino del desposorio, que no pase primero por muchas tribulaciones y trabajos» (LB 2, 24). La luz de la sabiduría está limpiando las últimas impurezas y fortaleciendo «el ojo espiritual con la luz divina» (LB, 1, 22). De esta manera, "cuanto el alma más a El se acerca, más oscuras tinieblas siente y más profunda oscuridad por su flaqueza, así como el que más cerca del sol llegase más tinieblas y pena la causaría su grande resplandor, por la flaqueza e impureza de su ojo. De donde tan inmensa es la luz espiritual de Dios y tanto excede al entendimiento natural que, cuando le llega más cerca, le ciega y oscurece. Y ésta es la causa por qué en el Salmo 17 David dicen que puso Dios por su escondrijo y cubierta las tinieblas" (N 16, 10).

La oscuridad irá remitiendo dando paso a «los levantes de la aurora», un peculiar estado espiritual liminar en el cual «ni del todo es noche ni del todo es día, sino, como dicen, entre dos luces», «Porque, así como los levantes de la mañana despiden la oscuridad de la noche y descubren la luz del día, así este espíritu

sosegado y quieto en Dios es levantado de la tiniebla del conocimiento natural a la luz matutinal del conocimiento sobrenatural de Dios, no claro sino, como dicho es, oscuro, como noche en par de los levantes de la aurora» (CB, 14-15, 23). San Juan de la Cruz recurre a la metáfora del relámpago para explicar este súbito encuentro con la Gracia divina: "Es, a veces, como si se le abriese una clarísima puerta, y por ella viese una luz a manera de relámpago, cuando, en una noche oscura, súbitamente esclarece las cosas" (S 24-5). Ese es el "rayo de tiniebla" del que habla Dionisio Areopagita: es "oscura luz" desde la limitada perspectiva del alma llena de miserias; pero en realidad es "muy clara y pura" porque es luz divina. Es una luz elocuente que guía, enseña y transforma al alma. Es esa misma luz que "embiste en el alma" y que es inicialmente percibida como "tinieblas espirituales", pero que poco a poco va transformando amorosamente el alma (2N, 10, 3) para preparar la «*Contemplación unitiva*» (2N 23, 14), o perfecta y unitiva contemplación. En efecto, tras el desposorio viene el *matrimonio*, la «unión y transformación por amor del alma con Dios» (2S, 5, 3). Esa unión no es la «unión sustancial» que caracteriza la relación del Creador con sus criaturas, sino una unión que san Juan de la Cruz llama «unión de semejanza», porque se produce cuando no existe en el alma nada que repugne a Dios. Es una unión amorosa y pasiva o infusa por semejanza porque «llegando el alma a alguna manera de *unión* interior de amor, *ya no obran en esto las potencias*» (C 16, 11).

2.- Contemplación perfecta o luminosa.

Mediante la contemplación inicial o purgativa el orante había de aprender a «quietarse», «sin solicitud de hacer allí nada» hasta que Dios «da al alma inclinación y gana de estarse a solas y en quietud, sin poder pensar cosa particular ni tener gana de pensarla» (1N 9,6) «creyendo, no entendiendo» (LB 3, 48). «Y así entonces el alma también se ha de andar sólo con advertencia amorosa a Dios, sin especificar actos, habiéndose… pasivamente, sin hacer de suyo diligencias, con la advertencia amorosa simple y sencilla, como quien abre los ojos con advertencia de amor» (LB 3, 33). Desnudada el alma por el vacío de los sentidos y disueltas sus imperfecciones en la oscura nada, se siente entre el cielo y la

tierra; por un lado percibe la vacuidad de la vida anterior que ha dejado atrás, y por otro, el inquietante e ignoto abismo que se abre a sus pies y amenaza con sumirle en la desesperación e incuso la locura. Es entonces cuando Dios toma las riendas del proceso.

Las potencias o el espíritu no son movidas según el proceso ordinario y natural, es decir «por vía de los sentidos corporales» y a través de la multiplicidad de actos particulares, sino por bienes o noticias amorosas y sobrenaturales, «la cual noticia amorosa…, *se recibe pasivamente* en el alma *al modo de Dios sobrenatural*, y no al modo del alma natural», porque «los bienes que *sobrenaturalmente* le está Dios comunicando», «no se los dan por el sentido», sino «en el espíritu» (LB 3, 33-34). Y dado que tal noticia «no se le da por el sentido», la contemplación es «desnuda de accidentes» como una «música callada»: «Es callada cuanto a los sentidos y potencias, es soledad muy sonora para las potencias espirituales. Porque estando ellas solas y vacías de todas las formas y aprensiones naturales, pueden recibir» la altísima sabiduría de Dios (C 14, 16). En efecto, en la contemplación perfecta, abandonado el modo de comunicación racional «por el discurso» o sensorial por medio de la forma *natural* de conocer, Dios se comunica «por el espíritu puro, «sin especificación de actos» (LB 3, 33) o, si acaso, mediante alguna «noticia general amorosa», que, por ello mismo, es «*sobrenatural*». En la contemplación «obra Dios sobrenaturalmente en el alma», «Aquí comienza Dios a comunicársele… en acto de sencilla contemplación» (1N 9,8). «La contemplación pura consiste en recibir» (LB 3, 36), pero esto sólo ha sido posible cuando el alma ya se ha hecho semejante a El.

Como no hay conexión de causa a efecto entre el esfuerzo de la persona y el acceso a la contemplación pura, san Juan de la Cruz se une a la línea doctrinal que considera que la visión de Dios o contemplación es siempre una Gracia y no un logro personal. «Por más que el alma se ayude, no puede ella activamente purificarse de manera que esté dispuesta en la menor parte para la divina unión de perfección de amor, si Dios no toma la mano y la purga en aquel fuego oscuro» (1N 3, 3). Ciertamente, es necesa-

rio el esfuerzo y el cultivo de las virtudes, pero ello no es garantía de nada porque la contemplación está fuera de los nexos causales y de las relaciones tiempo-espacio. Supuesto lo anterior, lo único que cabe hacer al orante es consentir la acción de Dios. San Juan de la Cruz estima que el alma conserva su libertad para dar tal consentimiento, aunque, en rigor, esta voluntad última sobre sus propios actos no es más que una forma de entrega a Dios: «Y así, todos los movimientos de tal alma son divinos; y aunque son suyos, de ella lo son, porque los hace Dios en ella con ella, que da su voluntad y consentimiento» (LB, 1, 9). Aunque, en última instancia, «es de saber que estos movimientos más son movimientos del alma que movimientos de Dios, porque Dios no se mueve… aunque le parecía claro que se movía Dios en ella, en sí mismo no se mueve…» (LB, 3, 11).

En definitiva, mientras que en la contemplación purgativa o imperfecta, el objeto de conocimiento era la propia alma y sus miserias, la contemplación perfecta tiene por objeto el conocimiento directo e inmediato de Dios en la unión «…porque el mismo Dios es el que se le comunica con admirable gloria de transformación de ella en Él, estando ambos en uno» (CB, 26,4). En rigor, Dios ha sido siempre el objeto del alma desde las etapas iniciales de la búsqueda espiritual, sin embargo, para ello ha sido necesaria una previa etapa de purificación de los velos que entorpecían la pura visión del alma.

En la *contemplación perfect*a Dios aparece como agente y a la vez como objeto de conocimiento. Dios es el agente o verdadero guía que muestra el camino y además impulsa al orante por encima de las posibilidades del alma: «el aire del Espíritu Santo mueve y altera al amor fuerte para que haga vuelos a Dios, porque sin este divino viento que mueve las potencias a ejercicio de amor divino no obran ni hacen sus efectos las virtudes, aunque las haya en el alma» (CB, 31, 4). Dios es *el* agente y obrero de la contemplación; «Sólo Dios es agente», «El es el artífice sobrenatural». En la contemplación «edificará *sobrenaturalmente* en cada alma el edificio que quisiere» porque el hombre, con sus operaciones naturales, «no tiene habilidad y fuerza para el edificio *sobrenatural*» (LB 3, 44). Solo Dios es «sujeto agente» que se

comunica con el alma, como «sujeto paciente», a través del entendimiento pasivo.

Sin embargo, por más clara y espiritual que sea en esta vida la visión o contemplación de Dios, la contemplación perfecta o unitiva sigue siendo una «contemplación oscura» comparada con la «clara contemplación» de la *visión beatífica* que acontece en la otra vida (C 39, 13). La más íntima proximidad o unión con Dios, que el santo denomina *contemplación beatífica,* «lumbre de gloria» (2S, 24,4) o «vista esencial de Dios» sólo puede tener lugar en la otra vida, cuando el alma abandone el cuerpo (2N, 20, 5). Frente a esta visión ultérrima, la unión mística alcanzada en esta vida es todavía «noche» si se compara con la *visión de Dios* en el más allá. Pero esta descomunal cuestión está fuera del ámbito en el que san Juan de la Cruz ofrece su guía espiritual.

MEDITACIÓN Y CONTEMPLACIÓN EN MIGUEL DE MOLINOS

> "Estando en este hospital le acaeció muchas veces en día claro ver una cosa en el aire junto de sí, la cual le daba mucha consolación, porque era muy hermosa en grande manera. No divisaba bien la especie de qué cosa era, mas en alguna manera le parecía que tenía forma de serpiente, y tenía muchas cosas que resplandecían como ojos, aunque no lo eran. El se deleitaba mucho y consolaba en ver esta cosa; y cuantas más veces la veía tanto más crecía la consolación" (San Ignacio de Loyola, *Autobiografía y Diario espiritual*, Madrid, 1992, p. 74).

Miguel de Molinos nació en Muniesa, provincia de Teruel, en 1628[558]. Alumno de los jesuitas, en 1652 alcanza el presbiterado. En 1663 emprende viaje a Roma[559] en donde, a los pocos años, el sacerdote jesuita será considerado una «autoridad» por su labor como predicador, confesor y consejero, gozando de la confianza de destacados personajes de la corte y curia romanas, como la ex reina Cristina de Suecia, el cardenal Petrucci, el arzobispo Jaime de Palafox y Cardona, el cardenal d´Estrées y el propio pontífice Inocencio XI. Fruto de su experiencia contemplativa publicará *Guía espiritual que desembaraza el alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz*[560], con el objetivo de explicar algunos de

[558] Las principales fuentes biográficas de Miguel de Molinos son los legajos de la Inquisición y un manuscrito en el archivo de la Embajada de España en Roma titulado *Vida del Doctor D. Miguel de Molinos aragonés condenado en Roma por el sacrosanto y tremendo Tribunal de la Inquisición*. Ha sido editada por J. Fernández Alonso, "Una bibliografía [sic, por «biografía»] inédita de Miguel Molinos", *Antologica Annua*, 12 (1964), pp. 293-321.

[559] Cfr. R. Lluch, "En torno a Miguel de Molinos y los orígenes de su doctrina. Aspectos de la piedad barroca en Valencia", *Antologica Annua*, 18 (1971), pp. 420-422. Pilar Moreno Rodríguez, *El pensamiento de Miguel de Molinos*, Madrid, 1992. Para una visión global de Molinos, vid. J. I. Tellechea, *Molinosiana (Investigaciones históricas sobre Miguel de Molinos)*, Madrid, 1987 y P. Moreno Rodríguez, *El pensamiento de Miguel de Molinos*, Madrid, 1992.

[560] *Guía espiritual que desembaraza el alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz*, edición crítica con comentarios de J. I. Tellechea, Madrid, 1976 (en adelante GE).

los aspectos más empíricos de la meditación y la contemplación, pues «no es esta ciencia mística de teórica, sino de práctica».

Durante décadas, la Iglesia se había enfrentado a numerosos visionarios, místicos y movimientos quietistas, relajados, alumbrados, etc. que defendían formas de contemplación cercanas a la herejía. Por ese motivo, todo aquel que propugnara métodos contemplativos atraía inmediatamente sobre sí la sospecha. No importaba en absoluto que la Iglesia contara ya con santos y beatos (Teresa de Jesús, Juán de la Cruz, etc.) que habían dejado por escrito los fundamentos teóricos y prácticos de una vía ortodoxa hacia la contemplación.

I.- LA PUGNA ENTRE MEDITADORES Y CONTEMPLATIVOS

Molinos fue una de las víctimas del conflicto que, en el seno del catolicismo, enfrentaba a los seguidores del método meditativo contra los contemplativos y demás formas individuales o "subjetivas" de práctica espiritual que no pudieran ser adecuadamente contrastadas y fiscalizadas conforme a la ortodoxia de la fe. Ya en la sesión XXV del Concilio de Trento se había pedido al Papa la edición de un Breviario y Misal unificados, lo que se llevarían a cabo en 1568 y 1570 respectivamente como paso necesario para establecer el predominio de la liturgia basada en la oración exterior y la imposición de una lengua litúrgica «común» (el latín) que, por lo demás, era incomprensible para la mayoría de los fieles, y que parecía implicar una minusvaloración o incluso rechazo de cualquier opción mística individual. La más significada defensora de esta reforma fue la Compañía de Jesús, que tomó como modelo la meditación ignaciana frente a las formas de oración contemplativa.

En efecto, el siglo XVI prolonga las tensiones entre las diversas formas de vivir la experiencia religiosa. Fundamentalmente asistimos a una pugna soterrada entre la pasividad del método contemplativo y el método activo de la meditación (tomando como modelo los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola)

defendidos respectivamente por carmelitas y jesuitas[561]. No obstante, a pesar de la canonización de Santa Teresa (1622) y la beatificación de San Juan de la Cruz (1675), continuaron los ataques indiscriminados de la Compañía de Jesús contra la oración contemplativa. Ya Alonso Rodríguez señalaba que la contemplación ni se debe enseñar porque «es gracia liberalísima suya y comunícala El a quien quiere», ni debe hablarse o escribirse sobre ella, debiendo ser prohibidos los libros que la traten[562].

Pero el recogimiento y la mística contemplativa seguían ganando adeptos como Falconi, Malaval[563], las primeras obras de Petrucci, e incluso entre los propios jesuitas (como Cordeses, Baltasar Alvarez o Miguel de Molinos). Los generales de la Orden, como los padres Oliva o Mercuriano, daban instrucciones precisas para combatir aquellas formas de meditación o de oración que no se ajustaran a las pautas ignacianas. Mercuriano llegó incluso a prohibir la lectura de Tauler, Ruysbroeck, Suso , Herp, etc. Ante este panorama, la *Guía espiritual* del jesuita Molinos se sitúa a la vanguardia de las resoluciones tridentinas al plantear la alternativa más radical a la oración "mental" formulada dentro del espíritu de la Contrarreforma. No obstante, la persecución del quietismo y el proceso contra Molinos fueron el reflejo de un contraste de corrientes e influencias que se inserta en la lucha entre Francia y España, siendo la Santa Sede uno de los escenarios[564]. En los movimientos del tablero de ajedrez de la política internacional «el molinosismo era la casa de Austria»[565], el enemigo a batir. Prendido el 18 de julio de 1685, en 1687 Inocencio XI publica la bula *Coelestis Pastor* condenando 68 proposiciones molinosistas por heréticas[566].

---

[561] Ignacio Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de San Ignacio (Evolución en Europa durante el siglo XVII)*, vol. III, Roma, 1973.
[562] *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, Sevilla, 1614, I, Trat. V, 4.
[563] F. Malaval, *Pratique facile pour elever l´âme à la contemplation*, Paris, 1664 y 1670.
[564] G. Bandini, *Cristina di Svezia e Molinos*, Nuova Antologia, 442 (1948), p. 61.
[565] R. Urbano, *Miguel de Molinos*, prólogo a su edición de la *Guía espiritual* (Barcelona, 1911), p. 22.
[566] El texto completo de la Sentencia puede verse en Paul Dudon, *Le quiétiste espagnol; Michel Molinos (1628-1696)*, París, 1921, pp. 274-292. Paradójica-

Ahora bien, que Molinos no era quietista lo dejó probado en su *Guía espiritual* y, sobre todo, en su posterior *Defensa de la contemplación*[567] negando las acusaciones que se le habían formulado. Mientras que la doctrina de la pasividad absoluta[568] y del quietismo, cuyo antecedente inmediato estaba en los movimientos centroeuropeos del Libre Espíritu o en los alumbrados españoles, negaba la existencia de una voluntad humana, Molinos afirmaba que la domesticación del ego dependía de un acto voluntario que, lejos de basarse en la pasividad y el quietismo, requería de una plena actividad: «No llegarás jamás al monte de la perfección ni al alto trono de la interior paz si te gobiernas por tu voluntad propia. Esta cruel fiera, enemiga de Dios y de tu alma, se ha de vencer»[569]. Y más claramente; «Lo que tú has de hacer será no hacer nada por sola tu elección»[570]. Repárese en que no dice que «lo que tú debes hacer es no hacer nada», pues hay una breve aclaración que lo cambia todo; «por tu propia elección». Sólo el "querer" no-ser (no pensar, no sentir, no querer, no actuar), puede dar cabida al Ser. Sólo la no interferencia al obrar del Ser en el vacío y silencio de la nada, es lo que propiciará la *Aletheia*. Pero la *kénosis* del alma y su transformación en el Ser a través del vaciamiento implica incluso la voluntad de que uno mismo «se ha de desapegar del mismo Dios». Sólo esta última, es la forma más perfecta de desapego y recogimiento. En tal época, esa era una de las diferencias que justificaban la distinción entre el quietismo y el recogimiento. En ese sentido, la *Guía Espiritual* no sigue el sospechoso quietismo, sino a la más pura tradición recogida que practicaron Tauler, Kempis, Bartolomé de Palma, Laredo, San Juan de Ávila, San Juan de la Cruz, etc.

Se han señalado tres épocas principales del recogimiento en España[571]. Desde 1523, con la ordenación de las casas de oración

---

mente, debido a un malabarismo político-judicial, la *Guía* de Molinos nunca fue condenada.

[567] *Defensa de la contemplación*, edición de Francisco Trinidad Solano, Madrid, 1983 (en adelante DC).

[568] D. T. Suzuki, «Pasividad absoluta y libertinaje», en *Ensayos sobre Budismo Zen,* Buenos Aires, 1995, pp. 293-299.

[569] GE, p. 235.

[570] GE, p. 113.

[571] Melquíades Andrés Martín, *Los recogidos; Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, 1976.

y los ejemplos de Santa Teresa, San Juan de Ávila, San Francisco de Borja, San Pedro de Alcántara y algunos jesuitas y dominicos hasta la publicación del famoso *Indice expurgatorio de libros* de Fernando de Valdés de 1559 que representa el movimiento antimístico con la prohibición no solo de las obras ya clásicas del Osuna, Laredo y Palma sino también de otras obras espirituales de la época como el *Catecismo* del arzobispo Carranza; el *Libro de la oración* y la *Guía de pecadores* de fray Luis de Granada; el *Audi, filia* de Juan de Ávila; las *Obras del cristianismo* de Francisco de Borja; las traducciones de Tauler y Serafino de Fermo; el *Comentario* de Girolamo Savonarola; el *Enchiridion*, los *Coloquios*, y el *Modus orandi*,de Erasmo, etc. Una segunda época se extendería entre 1580 y 1625 en la que destacan Nicolás Factor, Fr. Juan de los Ángeles, Antonio Sobrino, Baltasar Álvarez, Bartolomé de los Mártires, Pelayo de San Benito, Falcón, Antonio de Rojas, Miguel de la Fuente. Y un tercer período de esplendor del recogimiento en el que cabe citar a Andrés de Guadalupe y Antonio Panes, franciscanos; Gaspar de Viana, José de Nájera, Pedro de Aliaga e Isidoro de León, capuchinos; Pizaño y Serna, mercedarios; Antonio de Alvarado y José de San Benito, benedictinos; Palafox y otros. Desde el punto de vista bibliográfico, el recogimiento puede simbolizarse en las dos obras que señalan el comienzo y declive del movimiento *Hun brevísimo atajo e arte de amar a Dios: con otra arte de contemplar* (1513) y *Atajo espiritual para llegar el alma segura y en breve a la íntima unión con Dios* (1837).

De esta manera, el *maravillosismo* se desarrolló hasta el punto que el papa Urbano VIII promulgó un decreto en 1625, ratificado en 1634, prohibiendo la impresión de obras que hablasen de revelaciones y santidades especiales sin previa autorización de la autoridad eclesiástica, lo que "aisló teología y conceptualmente a la mística durante cerca de dos siglos" [572]. Por su parte, Inocencio XI, mediante un decreto del 28 de agosto de 1687 seguido de la constitución "Cœlestis Pastor" del 19 de Noviembre de 1687, condenó el *quietismo* en general y las obras de Molinos en parti-

[572] Melquiades Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América, Madrid*, 1994, p. 380.

cular, lo que tuvo un efecto devastador en los practicantes de la vida ascética y contemplativa al sembrar la desconfianza entre sus filas. De hecho, la primera consecuencia de tal decreto fue, paradójicamente, el de "crear" el quietismo en España dado que anteriormente había existido el "alumbradísmo". De esta manera, la mística católica inició un triste y largo camino de paulatino encerramiento en sí misma y de aislamiento de la sociedad. "Parece como si los pactos de Wesfalia –consagración de nuestra decadencia– hubiesen afectado también a la espiritualidad"[573].

Y lo cierto es que "La *Guía* de Molinos no contiene proposiciones abiertamente erróneas. Las que pudieran parecer atrevidas en torno a la meditación, oración de silencio y quietud, vía interior, superación de escalas, grados y métodos, valoración de la leyes, transformación en Dios, se encuentran con frecuencia en los grandes místicos anteriores" [574]. Precisamente en su obra *Defensa de la contemplación*, Molinos se basará principalmente en la doctrina contemplativa de San Juan de la Cruz. Incluso podría decirse que el molinosismo no es otra cosa que una glosa a la obra del místico de las *nadas* del que toma desde las diferencias entre el «hombre exterior y el interior» que corresponden a quienes van por el camino exterior de principiantes o por el interior de recogimiento contemplativo, hasta su concepto de la Nada. Es indudable que Molinos asume la práctica contemplativa sanjuanista tal y como la entendieron los discípulos del Doctor Místico. Por eso, uno de los mayores expertos actuales en Molinos, un carmelita descalzo, ha afirmado que "La heterodoxia de los escritos molinosianos no va más allá de alguna incongruencia lógica, en el conjunto de la síntesis, o de ciertas tesis discutibles. Si en la aplicación pastoral de las mismas se extralimitó, eso no afecta al contenido doctrinal, acorde sustancialmente con la teología espiritual imperante en su tiempo en el mundo católico"[575]. Ciertamente, dicho autor insiste en que la obra de Molinos "Desde lue-

[573] Melquiades Andrés, *Historia de la mística, cit., Madrid*, 1994, p. 380.
[574] Melquiades Andrés, *Historia de la mística cit., Madrid*, 1994, p. 459.
[575] Eulogio Pacho, en su artículo "El misticismo de Miguel de Molinos. Raices y proyección" publicado en Luce López-Baralt y Lorenzo Piera (coords.), *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*, Madrid, 1996, p. 101.

go, no aportó novedades intencionadamente deformantes. Pese a ello, sirvió de bandera para desencadenar una confrontación: la que se conoce con el nombre de «quietismo». Me complace repetir una vez más que el quietismo, en general, fue una dramática lucha entre la espiritualidad teresiana y la espiritualidad ignaciana, entre el ascetismo y el misticismo"[576]. Aunque la espiritualidad de Molinos fue condenada en su momento como simple repetición de la mística de los alumbrados que él mismo había denunciado, lo cierto es que Molinos no fue "Ni genial, ni original; tampoco herético ni embustero. Simplemente, hizo un reclamo permanente a la mesura, al equilibrio y al encuentro entre místicas"[577].

Los recogidos, entroncando con el neoplatonismo[578], la tradición cristiana contemplativa oriental y el sufismo, proponen la liberación del desorden interior de nuestros sentidos hasta llegar al fondo de las secretas moradas del alma donde tiene lugar la inefable comunicación con Dios. Por ello, la suspensión o recogimiento de los sentidos en las potencias superiores y, de éstas, a su centro, constituye uno de los ejes centrales del método. Sólo así la *oración de aniquilación* conducirá a la humildad esencial. Hay una previa aniquilación activa que consiste en el reconocimiento y aceptación de la propia limitación humana, de la propia nada que da paso a la aniquilación pasiva a la que sólamente puede acceder el alma a través del vacío y la desposesión por la absoluta y total entrega a la voluntad divina. El *recogimiento* viene a entroncar, así, con el *noli foras ire* agustiniano y con el pensamiento apofático o teología negativa de Plotino, Evagrio, Dio-

[576] Eulogio Pacho, "El misticismo de Miguel de Molinos. Raices y proyección", cit., p. 107. Sobre esta cuestión vid. I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de san Ignacio*, t. III, Roma, 1973, p. 221 y ss.
[577] Eulogio Pacho, "El misticismo de Miguel de Molinos. Raices y proyección", cit., p. 108.
[578] La tradición mística del recogimiento, en la que se inserta Molinos, se ha puesto en relación con la doctrina del sufismo *shadili* andaluz de la renuncia. Como Dios es inaccesible, no es nada que podamos sentir, imaginar, pensar y querer. Por tanto, todo cuanto el alma haga para llegar a Dios será un impedimento. Para lograr la unión con Dios sólo cabe renunciar a todo lo que no es Dios y vaciarse de todo deseo, egoísmo, inclinación, etc. Vid. Asín Palacios, «Un precursor hispanomusulmán de S. Juan de la Cruz», en *Obras Escogidas*, Madrid, C.S.I.C., 1946, pp. 245-326.

nisio Areopagita, el autor de la nube del no-saber, Eckhart, San Juan de la Cruz, Nicolás de Cusa, etc. Dios es «más allá del ser» (Eneadas V, 5,6), «más allá de la sustancia» (VI, 8, 19); «más allá de la mente» (III, 8, 9) de modo que sólo cabe desasirse «Et posuit tenebras latibulum suum»[579] y «pasar adelante con su amor, dejándose atrás todo su entender» soportando las tinieblas «sin hacer, sin saber ni querer entender nada»[580], en callada y pacífica espera aguardando al alba dentro de las sombras. Esa confiada espera a lo que se desconoce es similar a la manera en que «un hijo que nunca ha visto a su padre, por lo que de él le han dicho, a quien da todo crédito, le ama como si ya le hubiera visto»[581].

II.- INSUFICIENCIA DE LA MEDITACIÓN Y NECESIDAD DE PASAR A LA CONTEMPLACIÓN

En la polémica sobre la mejor forma de oración, Molinos defiende una tesis sensata y realista; "contemplación y meditación no son distintos caminos; uno sólo es el camino, pero con esta diferencia: que la meditación es para comenzar y la contemplación para pasar adelante y perseverar. Se comienza el espiritual camino por la meditación, se pasa luego a la oración afectiva; de aquí, a la oración purgativa; después, a la activa contemplación, de manera que todo es un camino, y camino real y seguro. Pero este mismo camino en su principio se llama meditación, después afectivo, después, si se pasa adelante, es purgativo y después, si se pasa a la aniquilación, perfección y unión se llama activa contemplación" (DC cap. XVII). Por tanto, siendo uno solo el camino, para Molinos es necesario pasar de la meditación a la contemplación para culminar o coronar la vía. Dado que la oración es una elevación de la mente en Dios (*elevatio mentis in Deum*), "para poner fija la mente en Dios, que es la contemplación, es necesario dejar las consideraciones y discursos, aunque altos, que

[579] GE, p. 148.
[580] Molinos distingue entre la virtud de la «espera» caracterizada por la mansa aceptación, y la esperanza (*elpis*) como actitud agresiva y codiciosa que proyecta expectativas en el futuro.
[581] GE, p. 109. Proemio, I, 4.

es la meditación. Es también medio la meditación para llegar al término y al fin, que es la contemplación. La contemplación es hallar la cosa, es gustar y sosegar el divino manjar en el estómago, es el fin y el término, y es llegar a entender y conocer a Dios» (DC cap. I).

Varios son los argumentos que alega Molinos para probar que la meditación es una forma imperfecta e incompleta de oración. Primeramente, porque la meditación, al estar motivada por los objetivos o intereses individuales del meditador, no es un acto puro: "La multiplicación de los actos y afectos en la oración más nace del amor propio que del amor puro de Dios; porque el alma no busca en ellos puramente a Dios, sino que busca la complacencia, queriendo, con esos actos y afectos, asegurarse, saborear la fe, el amor de Dios y la resignación, todo lo cual no es otra cosa que satisfacción, propiedad, amor propio y querer saber y mirar lo que hace con aquella nociva reflexión… porque en nuestros discursos, meditaciones (aunque santísimas), actos y sensibles afectos, reina más nuestro amor propio que el amor de Dios. El alma no busca en esas consideraciones puramente a Dios y a su santísima voluntad, sino su gusto, complacencia y satisfacción" (DC, cap. XVII). La verdadera meditación ha de suceder sin un porqué, ha de ser una meditación sin objeto ni finalidad en la que ni siquiera debe existir conciencia de un sujeto que medita en objetos. Sólo así acontecerá el anonadamiento del ego, es decir, la contemplación.

En segundo lugar, la meditación supone recrear con el pensamiento y las emociones una serie de imágenes sobre Dios, escenas de la vida de Jesucristo, o reflexiones sobre los defectos y virtudes del hombre y sobre ciertos temas clásicos como la brevedad de la vida, la muerte y el más allá, etc. Ciertamente, la meditación en pensamientos o imágenes (pensamientos visuales) es una forma de oración necesaria y casi imprescindible para ablandar o enternecer la costra de la mente, pero no son el medio más adecuado para "contemplar" a Dios. "Los que imaginan a Dios debajo de algunas figuras, como de luz, fuego y resplandor, piensan que son semejantes a El y se engañan, porque las criaturas no tienen proporción con el ser del Divino Creador, y así esas seme-

janzas no pueden ser de medio próximo para unirse con El. Si bien aprovechan a los principiantes estas consideraciones y meditaciones para enamorarles por el sentido, son medios remotos para unirse con Dios, porque Dios es espiritual, incorpóreo e invisible, pero ordinariamente se ha de pasar por ellas para llegar al término y espiritual reposo; de manera que no se estén siempre en esos medios, porque, si no pasan, no llegarán jamás al término" (DC, cap. XVII). Si Dios no tiene forma ¿cómo puede el meditador acercarse a El a través de la recreación de imágenes? "Tampoco hay que temer que la memoria vaya vacía de sus formas y figuras, que pues Dios no tiene forma ni figura, segura va vacía de forma y figura, y más acercándose a Dios. Porque cuanto más se arrimare a la imaginación, más se aleja de Dios y en más peligro va, pues que Dios, siendo como es incogitable, no cae en la imaginación" (DC, cap. XVII)[582].

Por tanto, "Si se anda discurriendo sobre los objetos sensibles, intelectuales, temporales, corpóreos y exteriores, y sobre sus imágenes y semejanzas, jamás se llegará al término, que es la contemplación y perfección" (DC, cap. XVII). "Dios es sumamente incorpóreo y no tiene ninguna semejanza con las cosas corpóreas. Luego, mientras el alma estuviere y anduviere ocupada con las noticias, imágenes y corpóreas figuras, no es capaz de la contemplación y unión con el purísimo y espiritualísimo Dios… Luego, la disposición más perfecta y proporcionada que puede obrar el hombre para disponerse, a la excelsa unión con Dios consiste en vaciar su entendimiento y en desnudarse de tantas no necesarias noticias, imágenes naturales, corpóreas, sensibles, inteligibles, imaginarias y figurables" (DC, cap. XVII). Esto significa que "cuanto más abstraída estuviere el alma de todo lo sensible, entonces está más dispuesta para recibir la divina luz. Así lo dice Santo Tomás, con las siguientes palabras: *Cuanto más abstraída está el alma de todo lo sensible, tanto más dispuesta se halla para recibir la divina influencia*" (DC, cap. XVII).

En consecuencia, "la oración vocal es medio para la mental e interior, y así, es más perfecta ésta que aquella, según el sentir de

[582] Cfr. Con San Juan de la Cruz, *Llama*, 3, 42-45.

todos los santos y teólogos" porque "el lugar y centro de Dios no está en la boca ni en la lengua: está en lo íntimo del alma, y sería descortesía y aun locura, estando Dios allá dentro, salir fuera para hablarle" (DC, cap. XXIII).

III.- LA PRÁCTICA DE LA ORACIÓN DE QUIETUD: EL SILENCIO DE LA MENTE

La «oración de quietud» o de «recogimiento interior» consiste en tener fijos los ojos del entendimiento en la Verdad «mirándola sencillamente, con quietud, sosiego y silencio, sin tener necesidad de consideraciones ni discursos»[583]. Es decir, la quietud sobreviene con el silencio de la mente o desapropio de los pensamientos.

Para Molinos, hay tres formas de silencio: «el primero es de palabras; el segundo de deseos, y el tercero de pensamientos. El primero es perfecto, más perfecto el segundo y perfectísimo el tercero»[584]. En todo caso, estos tres silencios constituyen una escala progresiva; «No hablando, no deseando ni pensando, se llega al verdadero y perfecto silencio místico, en el cual habla Dios con el alma, se comunica y la enseña en su más íntimo fondo la más perfecta y alta sabiduría… En este silencio místico te has de entrar si quieres oír la suave, interior y divina voz. No te basta huir del mundo para alcanzar este tesoro, ni el renunciar sus deseos, ni el desapego de todo lo criado, si no te desapegas de todo deseo y pensamiento. Reposa en este silencio místico, y abrirás la puerta para que Dios se comunique, se una contigo y te transforme". Nuestro autor dedica todo el capítulo 17 del libro I de la *Guía* al tema del «silencio místico».

En suma, el silencio constituye la primera condición para alcanzar la contemplación, pues «¿Cómo se ha de oír la suave, interna y eficaz voz de Dios en medio de los bullicios y tumultos de las criaturas? Y ¿Cómo se ha de oír el puro y divino espíritu en

[583] GE, p. 111.
[584] GE, p. 195.

medio de las artificiales consideraciones y discursos?»[585]. Para que se pueda escuchar a Dios en el Templo del alma, hay que desalojar todo aquello que produce ruido y ocupa espacio. «No hablando, no deseando ni pensando, se llega al verdadero y perfecto silencio místico, en el cual habla Dios con el ánima, se comunica y la enseña en su más íntimo fondo la más perfecta y alta sabiduría»[586].

IV.- LA SUSPENSIÓN DE LOS SENTIDOS Y EL PENSAMIENTO

Para reafirmar los beneficios de la contemplación y alejar toda sospecha de herético "quietismo" Molinos invoca la autoridad de numerosos e ilustres contemplativos. Así, citará a San Jerónimo (*super cap. 6 Mat.*) cuando afirma que "a mí me parece que aquello que más nos mandan es que deteniendo los pensamientos y cerrando los labios, oremos al Señor" (DC, cap. XXIV). También transcribe un párrafo de Juan de la Cruz en la *Noche oscura* (lib. 1, cap. 10) en el cual se compara la quietud del que aspira a contemplar a Dios con la necesaria inmovilidad de quien está siendo dibujado por un pintor: "No se les dé nada del discurso y meditación, aunque les parece que no hacen nada y que pierden el tiempo, y que por su flojedad no tienen gana de pensar allí en nada, que harto harán en tener paciencia y en perseverar con sólo dejar el alma libre y desembarazada de todas las noticias y pensamientos, no teniendo cuidado allí de qué pensarán o meditarán; y aunque más escrúpulos les venga de que pierden tiempo y que será bueno hacer otra cosa, pues no puede allí hacer ni pensar nada, súfrase y estése sosegada, como que no va allí a estarse a su placer, porque, si quiere obrar con las potencias, será estorbar o perder los bienes que Dios por medio de aquella paz y ocio del alma está asentando e imprimiendo en ella un rostro, y si tal rostro se menease en querer hacer algo, no dejaría hacer nada al pintor y le turbaría lo que estaba haciendo; así, cuando el alma está en aquel ocio, cualquiera operación, afición o cuidado o adver-

[585] GE, p. 335.
[586] GE, p. 196.

tencia que ella quisiere tener, entonces la distraerá e inquietará que Dios no obre nada en ella". Insiste Molinos en que la oración pura y de recogimiento verdadero es aquella que se realiza sin discurso ni reflexión alguna basando sus afirmaciones en la propia experiencia y en la de numerosos santos y teólogos como Santo Tomás y demás maestros místicos que la definen como «una vista sencilla, suave y quieta de la eterna verdad, sin discurso ni reflexión»[587] mientras los sentidos quedan temporalmente suspendidos.

Ahora bien, para Molinos la total suspensión de las potencias, aunque es una empresa dificilísima porque "estando abiertos los exteriores sentidos a los objetos, entran continuamente las imágenes y especies" es del todo "muy inútil, pues para merecer es necesario obrar, creer, conocer, esperar y amar, y no se puede ejercitar estas operaciones estando el alma suspensa con la total cesación o suspensión. Procurar, pues, esta total suspensión es perder el tiempo" (DC, cap. XVIII). El silencio mental y la suspensión de los sentidos ha de ir acompañada de una actitud de entrega y confianza callada[588]. En otro caso, no estaríamos más que ante un mero ejercicio mental que no produciría más que dolores de cabeza.

V.- ALGUNOS OBSTÁCULOS A LA MEDITACIÓN

Las primeras etapas de la meditación suelen ser las más duras porque la mente no está acostumbrada a controlar o detener los pensamientos. De hecho, combatirá la quietud con todos los medios a su alcance de la misma manera que un caballo que se resiste a ser domesticado. En este punto, Molinos describe las estrategias del cuerpo y de la mente para obstaculizar la meditación; «Aún no bien te habrás entregado a tu Dios en este interior ca-

[587] GE, pp. 111-112.

[588] «El recogimiento interior es fe y silencio en la presencia del Dios. Por aquí te has de habituar a recogerte en su presencia con una atención amorosa, como quien se entrega y une a Dios con reverencia, humildad y sumisión, mirándole dentro de ti mismo en lo más íntimo de tu alma, sin forma, especie, modo ni figura, en vista y general noticia de fe amorosa y oscura, sin ninguna distinción de perfección o tributos», GE, p. 163.

mino, cuando todo el infierno se conjurará contra ti… Es muy ordinaria la guerra en este interior recogimiento»[589]. Síntomas de esta lucha interior son el deseo de acabar prontamente la oración, la molestia de los pensamientos, el cansancio corporal, el sueño inoportuno, etc., en definitiva, subterfugios del ego-mente.

Pero «este monstruo se ha de vencer. Esta hidra de siete cabezas del amor propio se ha de despojar para llegar a la cumbre del alto monte de la paz»[590]. Para vencer estos obstáculos es necesario adoptar una serie de medidas como la de dedicar siempre un tiempo mínimo a la meditación con independencia del resultado. Si la mente sabe que hay un tiempo fijo de oración, ya no se afanará en acortarlo. Tampoco hay que abandonar la meditación si no se obtienen resultados; «Aunque no puedas salir del afán de los pensamientos, ni sientas luz, consuelo, ni espiritual sentimiento, no te aflijas, ni dejes el recogimiento… Pensarás, por salir seca de la oración, de la misma manera que la comenzaste, que es falta de preparación y que no sacas fruto»[591]. Todo estos son estrategias del ego que pretende acercarse a Dios como un comerciante en busca de beneficios y resultados. Pero los mercaderes han de ser expulsados del Templo para que esté totalmente vacío; «Tantas cuantas veces te ejercitarás en arrojar con suavidad estos vanos pensamientos, otras tantas coronas te pone el Señor en la cabeza; y aunque te parece que no haces nada, desengáñate, que agrada al Señor mucho un buen deseo con firmeza y estabilidad en la oración»[592]. En esos primeros momentos es imprescindible el esfuerzo y la dedicación para encontrar la postura, y actitud mental y psíquica adecuadas, pero es muy importante tener en cuenta que la quietud contemplativa, al ser esencialmente una actividad interior, en rigor, no necesita de esfuerzo alguno. De hecho, la verdadera contemplación no requiere de ningún esfuerzo, «El propio esfuerzo que harás para resistir los pensamientos, sabe que es impedimento y dejará a tu mente más inquieta»[593].

[589] GE, pp. 164-165.
[590] GE, p. 268.
[591] GE, p. 165.
[592] GE, p. 167.
[593] GE, p. 164.

En todo caso, algunos autores señalan que Molinos, tan profuso a la hora de dar consejos sobre la práctica de la contemplación, no quiso revelar por escrito la técnica concreta para aquietar la mente, y lograr el silencio interior. A lo más, ofrece el método usual de la jaculatoria (como el mantra hindú) que había de ser empleado por espacio mínimo de tres años «repitiéndola tantas veces como respiraba» a la vez que se decía «hágase tu voluntad en tiempo y eternidad» hasta conseguir la más perfecta pacificación y silencio interior. Si esto fuera así, cuestión sobre la que no tenemos elementos de juicio para pronunciarnos, habría sido uno de los secretos mejor guardados dado que no fue explicitado por ninguno de sus discípulos.

Para Molinos la contemplación es «una experimental e íntima manifestación que da Dios de sí mismo, de su bondad, de su paz y de su dulzura, cuyo objeto es Dios puro, inefable, abstraído de todos los particulares pensamientos, dentro del silencio interior»[594]. No obstante, «Hay también dos maneras de contemplación: una imperfecta, activa y adquirida; otra infusa y pasiva. La activa… es aquella que se puede alcanzar con nuestra diligencia, ayudados de la divina gracia, recogiendo los potencias y sentidos, preparándonos para todo lo que Dios quisiese»[595]. La contemplación pasiva o infusa es un «don admirable que concede Su Majestad a quien quiere, como quiere y cuando quiere, y por el tiempo que quiere»[596].

En todo caso, la contemplación adquirida o activa prepara para la contemplación infusa y pasiva: «Sabrás que cuando el alma está ya habituada al interior recogimiento y contemplación adquirida que hemos dicho; cuando ya está mortificada y en todo desea negarse a sus apetitos; cuando ya muy de veras abraza la interior y exterior mortificación, y quiere muy de corazón morir a sus pasiones y propias operaciones, entonces suele Dios tirarla, elevándola, sin que lo advierta, a un perfecto reposo, en donde suave e íntimamente la infunde su luz, su amor y fortaleza, encendiéndola

[594] GE, pp. 334-35.
[595] GE, p. 114. Es notable la similitud de esta distinción con las dos clases del *samadhi* descrito en la literatura védica.
[596] GE, pp. 335 y 337.

e inflamándola con verdadera disposición para todo género de virtud»[597].

VI.- DE CÓMO ENTRAR EN EL TEMPLO DEL ALMA: EL DESAPEGO Y LA NADA

En diversas ocasiones Molinos compara el alma con un templo que ha de ser cuidado para que Dios more en su interior. El alma "es el tabernáculo de la divinidad"[598], de modo que "debes tener siempre pacífico el corazón para conservar puro ese vivo templo de Dios"[599]. La contemplación es la llave para entrar "en aquella suprema región y sagrado templo del alma (donde) se agrada el sumo bien, se manifiesta y deja gustar de la criatura, con un modo superior a los sentidos y a todo entender"[600]. También es una ciudad que ha de ser gobernada rectamente a imagen de la Jerusalén celestial. Esa «ciudad de quietud» es ciudad divina, centro del ser desde donde el alma debe regir a sus súbditos (es decir, el conjunto de las facultades intelectuales y sensoriales[601]): «Has de saber que es tu alma el centro, la morada y reino de Dios»[602]. Este centro o corazón[603]es un lugar sagrado y sitio privilegiado de las teofanías[604] porque «cuando el alma llega a este estado [la contemplación] debe recogerse toda dentro de sí misma en su puro y fondo centro, donde está la imagen de Dios»[605]. Para que la verdadera contemplación tenga lugar, el rey impostor que mantiene tiranizados a sus súbditos, ha de ser desa-

[597] GE, pp. 333-334.
[598] GE, p. 191.
[599] GE, p. 121.
[600] GE, p. 334.
[601] La simbología de la ciudad se halla particularmente desarrollada en el *Apocalipsis*. Sobre esta cuestión vid. René Guenon, «La ciudad divina», en *Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada*, Buenos Aires, 1976, pp. 402-406. Desde otras perpectivas vid. C. G. Jung, *Símbolos de Transformación*, Barcelona, 1982.
[602] GE, p. 121.
[603] René Guenon, «Corazón y cerebro», en *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, cit., pp. 368-377.
[604] René Guenon, *Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada*, cit. , pp. 51-61. Sobre el simbolismo del centro vid. también Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, México, 1979, pp. 335-339.
[605] GE, p. 113.

lojado. Una vez esté vacío el trono, podrá ser ocupado por Dios como rey legítimo; «Para que el gran Rey descanse en ese trono de tu alma, has de procurar tenerla limpia, quieta, vacía y pacífica. Limpia de culpas y defectos, quieta de temores; vacía de efectos, deseos y pensamientos; y pacífica en las tentaciones y tribulaciones»[606]. Si se produce este relevo en la soberanía y se restablece el gobierno legítimo, se obtendrá la verdadera paz espiritual. Ese centro, corazón o trono del alma también es equiparado por Molinos «al edénico estado que perdieron nuestros primeros padres» que puede ser recuperado o restablecido volviendo a la simplicidad primigenia.

¿Cómo acceder a ese estado natural edénico? ¿cómo desalojar al impostor que ocupa ilegítimamente el trono del alma? La clave de bóveda esta en una palabra; *Nada*. «El camino para llegar a aquel alto estado del ánimo reformado, por donde inmediatamente se llega al sumo bien a nuestro primer origen y suma paz, es la nada… Camina, camina por esta segura senda [la nada] y procura en esa nada sumergirte, perderte y abismarte, si quieres aniquilarte, unirte y transformarte»[607]. «Por este camino [la nada] has de volver al dichoso estado de la inocencia que perdieron nuestros primeros padres»[608]. Esa es el verdadero elixir de la eterna juventud, la fuente de juvencia que brota en el Paraíso; «¡Oh, qué tesoro descubrirás si haces en la nada tu morada! Y si te entras en el *centro* de la nada, en nada te mezclarás por afuera (escalón en donde tropiezan infinitas almas)»[609]. En efecto, la *nada* es la palabra mágica que abre la puerta sellada de la cámara más recóndita del templo del hombre. «El alma que está dentro de su nada… vive transformada en el sumo bien… vive en Dios sumergida»[610]. Y en la medida en que el hombre mora en la nada, es decir, se desapega de las cosas, es cuando hace hueco a Dios. Tan es así que incluso, en última instancia, el apego a Dios puede llegar a ser un obstáculo en la vía del desasimiento espiritual[611].

[606] GE, p. 121.
[607] GE, p. 368.
[608] GE, p. 366.
[609] GE, pp. 364-5.
[610] GE, p. 366.
[611] «Sabrás que se ha de desapegar y negar de cinco cosas el que ha de llegar a la ciencia mística. La primera, de las criaturas; la segunda, de las cosas corporales;

En diversas ocasiones Molinos recurre a la metáfora de la puerta para simbolizar la separación y límite entre dos mundos o estados; del profano al sagrado, del humano al divino. Atravesar el umbral equivale a pasar de las tinieblas de la ignorancia a la luz del conocimiento. Utilizado en todas las tradiciones religiosas, en la tradición cristiana Jesucristo se presenta como la puerta verdadera (Juan, 10, 9); «El Hijo del Hombre está a la *puerta*» (Marcos, 13, 29); «mira que estoy a la *puerta* y llamo. Si alguien oye mi voz y abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo», Apocalipsis (3, 20). Para abrirla es necesario primero cerrar la puerta al mundo «Estándote en la nada, cerrarás la *puerta* a todo lo que no es Dios; te retirarás aún de ti misma y caminarás a aquella interior soledad, adonde el divino esposo habla al corazón a su esposa, enseñándola la alta y divina sabiduría"[612]. Una vez cerradas las puertas de los sentidos, se abre la puerta a la tierra feliz de los vivientes. "Por esta *puerta* [la nada] has de entrar a la tierra feliz de los vivientes, donde hallarás el sumo bien, la latitud de la caridad, la belleza de la justicia, la derecha línea de la equidad y rectitud; y en suma, toda perfección»[613].

¿Cómo atravesar la puerta de la nada? La respuesta es invariablemente la misma; siendo la nada que ya se es, porque el hombre, como tal, es nada, como Dios, es todo. El camino es arduo y difícil. De hecho, «Muchas son las almas que han llegado y llegan a esta *puerta*; pero pocas son las que han pasado y pasan»[614]. Perseverancia, oración, silencio y aceptación de la propia nadidad son la clave; «Camina, persevera, ora y calla; que donde no hallarás sentimiento, hallarás una *puerta* para entrarte en tu

---

la tercera, de los mismos dones del Espíritu Santo; la cuarta, de sí misma, y la quinta se ha de desapegar del mismo Dios. Esta última es la más perfecta porque el alma que así se sabe solamente desapegar, es la que se llega a perder en Dios, y sólo la que así se llega a perder, es la que se acierta a hallar» (GE, p. 359). Se retoma así uno de los argumentos más llamativos del maestro Eckhart; para encontrar a Dios hay que despojarse de Dios «por eso ruego a Dios que me libre de dios».

[612] GE, p. 368.
[613] GE, p. 368.
[614] GE, p. 110.

nada»[615]. «Reposa en este místico silencio y abrirás la *puerta* para que Dios se comunique, te una consigo y te transforme».

La tradición apofática contemplativa es consciente de que la más rápida aniquilación del ego no se logra con la aspereza del cilicio ni con otras mortificaciones físicas o psíquicas, sino mediante la total aceptación de la nada. Molinos ubica al propio David en esta tradición; «Por ahí [la nada] llegó David, sin saberlo, a la perfecta aniquilación. *Ad nihilum redactus sum, et nescivi* (Psal. XVII)»[616]. "Si tú perseveras con constancia, no sólo te purgará de los afectos y apegos de los bienes naturales y temporales, pero a su tiempo te purificará también de los sobrenaturales y sublimes, como son las comunicaciones internas, los raptos y éxtasis interiores y otras infusas gracias, donde se apoya y entretiene el alma". Sólo así se instala uno en la auténtica humildad; «Entrándote en tu nada te humillarás, confundirás y perderás de vista tu propia reputación y estima»[617]. «La nada es el medio para morir a ti mismo» porque cuando uno ve que todas las cosas de este mundo son nada, cesan el deseo y la arrogancia de querer ser alguien.

La nada o el vacío representan conceptualmente un estado caracterizado por la inexistencia de un sujeto o «yo» que se experimente como algo real. Implica la verificación de que no existe sujeto individual alguno que pueda alcanzar o poseer nada. Resulta paradójico porque cuando se está Allí no hay nadie que pueda reivindicar nada. Y cuando aparece la consciencia individual y el consiguiente sentimiento de apropiación, en ese mismo momento, se deja de estar Allí. La Nada no admite la dualidad ni sensación de separatividad. Por eso es un estado que, al no poder describirse intelectualmente, es designado como "vacío". Pero la *nada* no es un recurso didáctico sino un principio metafísico de efectos formidables que limpia el *corazón* de toda vanidad y expectativa en este mundo al indicar cual es la verdadera naturaleza del alma definiéndola precisamente por lo que no es; «sólo en la

[615] GE, p. 170.
[616] GE, p. 367
[617] GE, p. 366

nada reina el perfecto y verdadero dominio»[618] porque esta *nada* señala el paso a lo que No es *nada*. Es, como diría Dionisio Areopagita, una «oscuridad supraesencial» u «oscuridad del No-Saber» en cuanto que carece de límites o particularidades pero, por eso mismo, es también una perfecta plenitud porque el infinito no tiene límites ni definición. Como diría el maestro Eckhart, la nada muestra el camino que ha de ser transitado por el alma *hasta quedar en el estado en que estaba cuando todavía no existía*.

[618] GE, p. 367.

EPÍLOGO SUFÍ

"Recuérdame y Yo te recordaré"
(Corán 2, 152).

Hay que señalar que, pese al desencuentro cuando no hostilidad, que han caracterizado las relaciones entre cristianos y musulmanes a lo largo de la historia, más allá de dogmas y creencias perviven ciertos ámbitos o espacios de tolerancia y de confraternización basados en los elementos comunes. El Islam considera a Mahoma el último de los enviados de Dios, es decir, el *sello de los profetas* (Corán 33, 40). En esa misión profética, el Corán reconoce a otros predecesores como Noé, Abraham, Moisés o Jesucristo como elegidos para recibir una revelación y transmitirla a los hombres: "Te hemos inspirado (revelado) como inspiramos a Noé y a los profetas que vinieron después de él, pues inspiramos a Abraham, Ismael, Isaac, Jacob, a las doce tribus (de Israel), a Jesús, a Job, a Jonás, a Aarón, a Salomón y a David, a quien dimos los Salmos" (Corán 4, 163-165). No se trata de una nueva revelación, sino de la *rememoración* o vuelta a la revelación primitiva. En el caso de Mahoma, el mensaje divino fue transmitido por medio del ángel Gabriel (Corán 42, 52; 2, 27). Mediante las revelaciones a los profetas, Dios mantiene viva y pura la única *religión subsistente y conforme a la creación* (Corán 30, 30). Por eso, según el Islam, el mensaje de los profetas es siempre uno y el mismo.

El Corán se adhiere explícitamente a la fe y a la religión de Abraham, es decir, al judaismo primitivo: "Seguid la religión de Abraham" (Corán 3, 95), pues "Habéis tenido un hermoso modelo en Abraham y en quienes estaban con él" (Corán 60, 4 y 6). También acepta la labor profética de Moisés; "Dios ha hablado claramente a Moisés" (Corán 4, 164) y le ha confiado sus mandamientos, pues "dimos a Moisés el Libro… explicando cada cosa, como guía y misericordia" (Corán 6, 154). Igualmente, acepta, asume y reconoce la misión profética y enseñanzas de Jesu-

cristo como elegido y enviado de Dios para anunciar el Evangelio y a quien "le hemos concedido signos manifiestos [de su misión] y le hemos fortificado con el Espíritu Santo" (Corán 2, 86)[619]. Ahora bien, al igual que se acepta el cristianismo originario, igualmente se rechazan ciertas adherencias y dogmas temporales posteriores de carácter formal que se consideran desviaciones producto del hombre. Pero como no se trata de resaltar lo que separa, sino lo que une más allá de las formas y ropajes externos, ese elemento común no puede ser otro que el del amor fraternal. Como decía el sufí Ibn El-Arabi (1155-1240);

"Mi corazón se ha hecho capaz de adoptar todas las formas;
es pasto de gacelas, y convento de monjes cristianos.
Y un templo de ídolos, y la Ka'ba de los peregrinos,
y las tablas de la Torá, y el libro del Corán.
Yo milito en la religión del amor, cualquiera que fuese el sendero
que hollaren sus camellos. Mi religión y mi fe
son la religión verdadera".

En efecto, para ciertas corrientes musulmanas, los debates de carácter religioso y dogmático nos alejan del verdadero asunto cual es el de la experiencia de lo sagrado o, mejor dicho, de la Unidad. De entre los movimientos o tendencias espirituales, místicas o esotéricas del Islam, el sufismo (palabra que procede de *suf*, lana, de donde *sufíes* o vestidos de lana, como signo de humildad) es una de las tradicionales. Se agrupan en cofradías o hermandades en torno a un maestro que "inicia" a los aspirantes directamente o a través de sus delegados transmitiendo la influencia espiritual (*baraka*). Cada fraternidad tiene su regla o *ta-*

[619] El Corán rechaza la pretensión de los judíos y de los cristianos de ser ellos los únicos poseedores de la religión verdadera (Corán 2, 135-140; 3, 65-68). Aceptada la legitimidad de origen del judaismo y del cristianismo, el Islam considera que ambas tradiciones religiosas se han alejado de su fuente y es necesaria una rectificación o vuelta al mensaje originario. Mahoma reprochaba a los cristianos el dogma de la Trinidad, por contradecir el monotesismo, y, por tanto, negaba la divinidad de Jesucristo. Dado que "Dios es único, Dios el solo" (Corán 112, 1-4), los cristianos "han tomado a sus doctores, a sus monjes y al Mesías, hijo de María, por señores prescindiendo de Dios. No se les había mandado más que adorar a un Dios único. No hay Dios sino él, ¡loado sea!, independiente de lo que asocian" (Corán 9, 30-31) y también "Son infieles quienes dicen: Dios es el tercero de una triada" (Corán 5, 73), pues "No hay más dioses que Dios".

riqa, "camino, método" no solo en los organizativo sino en lo que se refiere a las prácticas ascéticas y meditativas. Como es sabido, la práctica más extendida es la recitación o recuerdo de Dios (*dhikr*); "Recuerda a tu Señor cuando le hayas olvidado…" (Corán 18, 24). Y de entre las fórmulas o sentencias del Corán, la preferida es "No hay más dios que Dios" (*la ilaha illa Allāh*).

No pretendemos agotar en este epílogo la historia del sufismo. Ni siquiera trataremos de presentar su prolija variedad de "caminos", cuestión, por lo demás, sobre la que no nos consideramos competente. Unicamente nos limitaremos a mostrar los rasgos de algunos sufíes, especialmente de los pertenecientes a una las cofradías (*Turuq*) sufíes con más influencia en España; la *Sādilī*[620], que debe su nombre a Abū-l-Hasan al Šādilī, rifeño que vivió en el siglo XIII en la aldea de Šādila (Túnez) siguiendo una vida de austeridad. Abū-l-Hasan era discípulo de Ibn Mašīš el rifeño, el cual, a su vez, había recibido la *baraka* del sevillano Abū Madyan. De entre sus escritos principales, podemos citar *al-Tanwīr fī isqāt al-taqdīr*, sobre el «dejamiento»; *Mīftāh al-falāh wa miṣbāh al-arwāh*, sobre la oración mental y la oración de «quietud» y «soledad»; *Laṭā if al-minan*, sobre el camino contemeplativo; y *Kitāb al-Hikam al- Atā´iyyam* a modo de sentencias breves sobre la vida eremítica.

Para Abū-l-Hasan al Šādilī, en la medida en que hemos sido desterrados del Paraíso, éste mundo no es una verdadera patria. Por ello, el hombre anhela alcanzar un estado (o morada) que le devuelva a su condición o naturaleza primigenia (*Latā´if*, I, 202). Igualmente, el sufí Abū `Abd Allāh Muhammad Ibn ´Abbād (nacido en Ronda en 1371) explica en su obra *Šarh Hikam*, que el hombre, en cuanto hombre, es como un náufrago en el mar o como un viajero perdido en el desierto, y que depende de la ayuda de Dios para no perecer (*Šarh Hikam*, II, 71). Ante Dios, el peregrino ha de comprender su nadidad, pues "El hombre existió, después de que no había existido, y dejará de existir, después de haber existido. Por los dos extremos, pues, tenemos la nada; lue-

[620] Para ello nos basamos fundamentalmente en la selección de textos ofrecida en su día por Miguel Asín Palacios, *Sādilīes y alumbrados*, Madrid 1990.

go el hombre es nada" (Abū-l-Hasan al-Šādilī, *Latā´if*, I, 207). La Criatura es pura nada ante Dios; "Todo ser creado es oscuridad que sólo queda iluminada con la aparición de Dios en él" (Ibn ´Abbād de Ronda *Šarh Hikam*, I, 15-16). No solo la Criatura es nada, también lo es la Creación, pues solo el Ser Uno, que es Dios, es la Única Realidad Transcendente. El Ser es Úno y Único; su unidad es tal que de ella se deduce la inexistencia real de todas las demás cosas que, por tanto, son ilusorias, falsas y vanas (Ibn ´Abbād de Ronda*, Šarh Hikam*, I, 93).

Por tanto, el conocimiento de los misterios de Dios no puede proceder de las cosas creadas, pues son ilusorias, sino, inicialmente y como paso previo, del desapego a ellas; "No te traslades de criatura a criatura, pues serás como el asno de la tahona, que camina, sí, pero el lugar al cual se traslada en su marcha es el mismo del cual ha partido. Antes bien, trasládate de las criaturas al Creador, pues tu Señor es el término y la meta" (Ibn ´Abbād de Ronda, *Šarh Hikam*, I, 32). No es lo mismo *estar* en el mundo, es decir, identificarte con la Creación, que *ser* en el mundo al comprender la inanidad de todo; "Es muy diferente estar tú con las cosas y estar las cosas contigo. Estar tú con las cosas equivale a estar sujeto a ellas y tener de ellas necesidad, es decir, que tú seas su esclavo, para que luego ellas te abandonen y dejen cuando más las necesites. Tu estás con las cosas, mientras no contemplas a quien les ha dado el ser. En cambio, cuando contemplas a quien les ha dado el ser, entonces son las cosas las que contigo están" (Ibn ´Abbād de Ronda *Šarh Hikam*, II, 63-65).

Si sólo el *Ser* es y no hay nada más que el *Ser* (*la ilaha illa Allāh*), los seres son meras apariencias con una libertad y voluntad ilusorias. Quien pretenda reivindicar su autonomía y libertad no solo es un ignorante, sino que es un idólatra, puesto que reclama para sí, lo que es patrimonio exclusivo de Dios. Suponer que hay más seres que el *Ser* es, por tanto, un error que, como tal, puede ser disipado. Como decía Ibn'El-Arabi (1155-1240); "¡Bien amado! vayamos hacia la unión. Y si nos topamos con el camino que lleva a la separación, destruyamos la separación".

1.- El recogimiento

Para recorrer con solvencia la Vía (y experiencia) de la Unidad hay que comprender qué cosas provocan la separación y qué instrumentos o facultades humanas no pueden, por su propia naturaleza, servirnos de apoyo. Al igual que en otras tradiciones iniciáticas o metafísicas, el buscador debe experimentar hasta comprender que la especulación y el razonamiento no son los medios adecuados para orar *con el corazón* pues "¿cómo será conocido con los conocimientos racionales Aquél mediante el cual son cognoscibles éstos?, ¿cómo va a ser conocido mediante cosa alguna Aquél cuyo Ser precede al ser de toda cosa?" (Abū-l-Hasan al-Šādilī, *Latā´if*, I, 198). Tampoco ayudan los sentidos corporales toda vez que estos solo sirven para movernos en el mundo externo. Por el contrario, para adentrarnos en las moradas del *Ser*, hay que suspender o anular los sentidos.

En esta conclusión, el Islám no es solo heredero de las tradiciones contemplativas orientales y occidentales que asume sin reparos, sino que, además, reformulará y reforzará la hermenéutica de lo sagrado (vino viejo en odres nuevos). Frente a la dispersión [*tafriqa*] ante las cosas creadas, el recogimiento *[ŷam`]* es explicado como la práctica de recoger, reunir o entregar a o en Dios todos los sentidos, pensamientos y preocupaciones (*Hayya*, II, 278). Primeramente, hay dejar a un lado las preocupaciones e intereses que proceden del mundo. Seguidamente, una vez perdido el interés por las cosas creadas, hay que suspender todas las potencias y sentidos para liberar el alma de los nudos corporales. Finalmente, hay que dirigir la atención hacia *la esencia real del corazón*, anegándose en ella. "De esta manera, permaneciendo cada vez más tiempo en tal estado, paulatinamente la visión interior se hará más nítida y pura hasta abrirse a la contemplación intuitiva del Señor" (*Kamašjānawī, Ŷāmi`*, 119). El corazón viene a ser una "puerta estrecha" o sutil que comunica con el Espíritu, es decir, con la *esencia real del corazón*, que es donde mora *El*. Como explica Jalaluddin Rumi (1207-1273);

"La cruz de los cristianos, palmo a palmo, examiné.
Él no estaba en la cruz.
Fui al templo hindú, a la antigua pagoda.

En ninguno de ellos había huella alguna.
Fui a las tierras altas del Herat y a Kandahar. Miré.
No estaba en las cimas ni en los valles.
Resueltamente escalé la morada del legendario pájaro Anga.
Fui a la Kaaba en La Meca. Él no estaba allí.
Miré dentro de mi propio corazón. En ese, su lugar, le vi.
No estaba en ningún otro lado".

Insisten los sufíes en que el método para lograr la quietud y el silencio mental consiste en arrinconar todos los pensamientos mediante la concentración o fijación en el solo pensamiento de Dios (*Mafājir*, 130-132). El Islam concede mucha importancia a las formalidades previas a la oración y a la postura del cuerpo que, según los casos, ha de realizarse en un lugar purificado, en actitud humilde y orientado hacia la *alquibla*, con las palmas de las manos posadas sobre las piernas (*Mafājir*, 130-132), cerrando los ojos, mirándose como muerto y buscando refugio tan sólo en Dios (*Kamašjānawi, Ŷāmi´*170). La oración ha de realizarse con humildad. Y el grado sumo de la humildad se logra "cuando uno no se atribuye a sí mismo mérito alguno, ni siquiera por sus actos de humildad, los cuáles, más que suyos, son de Dios" (Ahmad ibn `Atā´ Allāh de Alejandría, *Llave de la salvación y lámpara de las almas*, 204).

Primeramente hay que distanciarse de los pensamientos mediante la recitación vocal de la jaculatoria «No hay más dios que Allāh», proferida con energía y recogimiento. Con el tiempo, cuando los pensamientos cesen del todo, la atención se desplazará de la mente al corazón de modo que la recitación se hará más dulce y profunda y podrá pasarse de las jaculatorias orales a las mentales. Incluso, llegará un momento en que se podrá prescindir de las recitaciones mentales permaneciendo mentalmente calmo y silente. No obstante, "este resultado podrás conseguirlo durante una o dos horas no más, pues en seguida volverán a amontonarse en tu espíritu los pensamientos ajenos. Si puedes desecharlos con tu sola resolución y apartarte de cuanto sea capaz de sugerirlos, lo harás así; pero, si no puedes, vuelve de nuevo al recuerdo mental de la jaculatoria, procurando entender el sentido de las palabras, pero sin representarte con la imaginación la figura de las letras. Y

si los pensamientos extraños se amontonan en mayor número y con más intensidad, añade a la jaculatoria mental la vocal, sin tibieza y con constancia en la mayor parte de los momentos. De esta manera, aumentará y crecerá la desnudez de tu espíritu y vencerás las distracciones" (*Kamašjānawī, Ŷāmi*`, 172).

2.- El dhikra o recuerdo de Dios

El recuerdo de Dios es un fuego que, cuando entra en una habitación, dice: "Yo y nadie más que yo…". Si en aquella habitación encuentra leña, la quema y convierte en fuego, y si en ella hay oscuridad, la ilumina (Ahmad ibn `Atā´ Allāh de Alejandría, *Llave de la salvación y lámpara de las almas*, 93). El recuerdo de Dios (*dhikra*) tiene por finalidad liberarse de la ignorancia y el sufrimiento mediante la constante presencia de Dios en el corazón (Ahmad ibn `Atā´ Allāh de Alejandría, *Llave de la salvación y lámpara de las almas*, prólogo). Hay 3 etapas. Primeramente, hay una oración o recuerdo exclusivamente vocal o exterior en la que el devoto lucha para no vagar fuera del corazón por los valles de los vanos pensamientos (Ahmad ibn `Atā´ Allāh de Alejandría, *Llave de la salvación y lámpara de las almas*, 92). Después sigue la oración mental con esfuerzo; luego la oración mental espontánea y natural. Finalmente se llega a la oración de quietud sin pensamientos en la que el devoto pierde la consciencia de estar orando porque Dios se ha adueñado del corazón hasta el punto de que el sujeto no se da cuenta de la existencia de su recuerdo ni de su propio corazón. Por eso, si presta atención al hecho de recordar o a su corazón, ese retorno a la consciencia implicará el surgimiento de un pensamiento que actuará como un velo que le ocultará a Dios y le hará salir de la contemplación extática. En tal estado, "el orante se olvida de sí mismo, no siente ni es consciente de su cuerpo ni del mundo externo; se ha marchado hacia Dios y se ha perdido en Él. Ahora bien, si en tal estado le viene la idea de que con el éxtasis ha perdido por completo la consciencia de sí, es que su éxtasis es todavía turbio e impuro" (Ahmad ibn `Atā´ Allāh de Alejandría, *Llave de la salvación y lámpara de las almas*, 94).

Al igual que en el cristianismo, encontramos en el Islám debates semejantes sobre la preeminencia de la contemplación ante la meditación. Frente a la oración vocal y las reflexiones piadosas o la meditación[621], la oración mental concentrada y sostenida en el solo pensamiento de Dios "es más noble y elevada dado que el orante pierde la consciencia de su misma oración y de toda cosa creada debido a la intensidad y dominio absoluto de sí mismo y atención a nada ni nadie más que el recuerdo de Dios hasta ser tocado por el mismo Dios" (Šarh Rā´iyya, 127-128), pues "la verdadera esencia de la oración mental consiste en que el recuerdo de Dios y de todo ser deje de existir para que sólo exista el objeto recordado" (Šarh Rā´iyya, 127-128).

En la tradición islámica, el dhikra más poderoso es; "No hay más dios que Dios" (*la ilaha illa Allāh*). Etimológicamente, *Allāh* procede de la tercera persona del singular con el afijo *hu* del verbo ser (*kana*), que por otro lado, suele ser omitido para hablar en presente y de ahí que no se conjugue como tal. Por eso, Allāh resultaría de la unión de un artículo (*Al*) la partícula *li* (que equivale a de él) y la *h* que sería el afijo (*hu*). Todo ello considerando que Dios no tiene ni persona, ni es femenino ni masculino, ni plural ni singular. Así, *Allāh* significaría "El que Es", "El (Unico) Ser" o "de El", de quien todo es o procede, nombre que, en este sentido, tiene la misma etimología que el de Yahweh (El que Es).

[621] De un lado se afirma que la oración para pedir a Dios puede suponer una irreverencia y falta de cortesía para con Él, en cuanto que la petición implica la creencia en el que pide de que Dios o no se acuerda o está descuidado respecto de lo que se le pide (Ibn ´Abbād de Ronda, *Šarh Hikam*, II, 11). Pero, por otro lado, ninguna petición puede alterar la voluntad de Dios, dado que lo que el devoto solicite ya estaba decretado anteriormente por Él desde la eternidad y, por tanto, su causa no puede ser la plegaria del devoto, porque los decretos de Dios perderían su alteza y sublime independencia si dependieren de una causa eficiente u ocasional. Siendo Dios la causa absoluta y única de todo acontecer, "Ninguna desgracia aflige a la tierra… sin que esté consignada es un escrito anterior. Esto es fácil para Dios" (Corán 57, 22), de modo que "No nos acaecerá más que lo que Dios nos tenga prescrito…" (Corán 9, 51; S 16, 60; 25, 2; 27, 57). En suma, la Gracia de Dios no depende de lo que haga o no haga el creyente pues ¿dónde estabas tú cuando aun no existías en la eternidad?" (Ibn ´Abbād de Ronda, *Šarh Hikam*, II, 9). Cuando el *creyente* comprende esta paradoja, torna a una oración más pura.

Al recitar «No hay otro dios, sino Allāh», la primera parte produce la purgación de todo lo que no es Dios, es decir, de los falsos ídolos que giran en torno al "yo" o ego; y la segunda, la afirmativa, engendra su iluminación (Ahmad ibn `Atā´ Allāh de Alejandría, *Llave de la salvación y lámpara de las almas*, 122-136). El orante limpia su corazón de todo aquello que no sea Allāh, pues, así como antes de hospedar al rey se limpia el aposento de toda suciedad, así también ocurre con el corazón (Ahmad ibn `Atā´ Allāh de Alejandría, *Llave de la salvación y lámpara de las almas*, 177). En un anónimo comentario místico a un hadīt se afirma que "Mi castillo es: `No hay señor, sino Dios´. El que entra en mi castillo, está seguramente libre de sufrimiento... El inciso `No hay Señor´ sirve de escoba para barrer el polvo de las cosas distintas de Dios…, a fin de que seas sujeto apto para ser trono [de Dios]… y objeto de las miradas de Dios al corazón" (Manuscrito Escurialense 1566, folio 9 v). De este modo, con la práctica de la recitación, "Si la autoridad del `No hay señor sino Dios´ impera con absoluto dominio sobre la ciudadela de tu humanidad, no quedarán ya en el recinto de tu casa otras moradas ni las recorrerá ninguno de los seres que no son Dios, ni tendrán ya éstos en ellas residencia fija y estable" (Manuscrito Escurialense 1566, folio 14 r).

3.- Del éxtasis (al-fana) y otros estados no-duales

El trance o rapto extático es uno de los objetivos buscados por muchos sufíes. Tal búsqueda está llena de peligros y frustraciones para quien pretenda adentrarse en esa Vía con el solo fin de apoderarse de algo para sí mismo sin entender que se trata precisamente de todo lo contrario; desprenderse de sí mismo, vaciarse, desapegarse incluso hasta del mismo deseo del éxtasis. En todo caso, al igual que en la mística hindú o cristiana, el sufí Abū-l-`Abbās de Murcia, en *Latā´if*, I 216 distingue dos clases de extáticos; el que en el éxtasis está con el éxtasis, y el que en el éxtasis está con quien se lo produce. El primero es siervo del éxtasis porque solo busca una experiencia, y el mundo de las experiencias es el mundo del ego, mientras que el segundo es siervo de quien se lo produce [Dios]. Síntoma del primero de ambos estados es sentir tristeza de perder el éxtasis y alegría de caer en él.

Síntoma del segundo es, por el contrario, no alegrarse de caer en él ni entristecerse de perderlo porque está instalado en la perfecta quietud. Una cosa es gobernar las cosas, sin que éstas lo posean, y otra distinta es vivir aferrado en pos de la experiencias de las cosas (Abū-l-`Abbās de Murcia, *Latā´if*, I 216). Mientras que lo primero proporciona un conocimiento verdadero, es decir, permanente e imperturbable, el segundo, por mucho éxtasis que le echemos al asunto, no es más que un estado, algo que no es duradero. Por eso se distingue entre *estado*, que es pasajero, pues todo lo que cambia cesa, y *morada*, es decir, condición impermanente que no admite vuelta atrás

El desapego ha de ser tal que implique también un desinterés por la vida o, más propiamente, la ausencia de sed de existir. Si, como explicaba San Pablo, *no soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mi*, no hay ya un "alguien" que viva, por lo que, como decía Abū Madyan; "El que no haya muerto, no verá la Verdad". Para el místico persa del siglo XI, Baba Taher, el conocimiento máximo es el "que surge por la unión del gnóstico con el Objeto de su conocimiento, del que contempla con el Objeto de su contemplación y de la absoluta no-existencia de su ser en la Esencia sagrada del Amado". Pero ¿que sucede cuando el objeto de conocimiento contemplativo es el propio sujeto? Es más, ¿que acontece cuando el "yo" se extingue? ¿Cómo explicar la experiencia de un "sujeto" que no tiene sentido de la individualidad? ¿A que "yo" puede atribuirse la autoría o la experiencia de alguien que carece de sentido del "yo"? Pero seguimos en el terreno del misterio y de la paradoja pues "¿cuál es el sentido de esta dualidad, creyendo que yo soy yo y que tú eres tú? Puesto que tú eres, que todo lo demás deje de ser" (Hakim Sanai, †155, *El abandono*). Si *no hay más seres que el Ser*, toda referencia a un "yo" separado de un "tu" o un "el", es ilusoria. Como no hay más "yoes" que el Yo Único (Allāh), percibirse es percibirle; "No he creado en ti la percepción más que para ser el objeto de mi percepción. Si me percibes, te percibes a ti mismo. Pero no podrías percibirme a través de ti. Es por mi mirada por la que me ves y por la que te ves" (Ibn'El-Arabi, 1155-1240). De hecho, la metafísica musulmana explica el culmen del desapego como una autoaniquilación del "yo" (*al-fana*) en cuanto vuelta, regreso o

unificación (*al-iti'had*) con Allāh. Incluso, como para algunos el Paraiso que implica la dualidad Dios-yo es una cárcel de oro, se habla de *extinción de la extinción* para hacer referencia a una morada que no es experimentable y está más allá de la comprensión humana dado que, en la medida en que en un tal estado de unión se transcienden las barreras de la individualidad y se produce la identificación o reintegración con la Unidad, no cabe ya hablar de un "yo", un "tu" o, incluso un "El" como entidad separada y aparte. De ahí que Husayn Mansur Hallaj (857-922) afirmara; "Pues ví a mi Señor con el ojo del corazón y le dije: ¿Quién eres tú? Y Él me respondió: ¡Tú!... Y ahora yo soy tú mismo, Tu existencia es la mía y es también mi querer". El mismo misterio explica Abû Yazîd Bastamî (siglo IX); "Contemplaba a mi Señor… con el ojo Verdadero y le dije: ¿Quién es? Me respondió: ni yo ni otro que yo… Cuando por fin contemplé al Verdadero por el Verdadero, viví el Verdadero por el Verdadero y subsistí en el Verdadero por el Verdadero en un presente eterno, sin respiración, sin palabras, sin oído, sin ciencia" pues, en la Unidad "desaparece la conciencia de los *otros*, o sea, de los seres que no son Dios; hay una relación de íntima familiaridad con Él" (Ibn ´Abbād de Ronda, *Šarh Hikam*, II, 90). Dado que tales moradas son inexpresables, las descripciones hechas por los propios sufíes recurriendo a metáforas o giros literarios que parecen afirmar la *divinidad* del contemplativo, fueron vistas con recelo cuando no con abierta hostilidad por las autoridades religiosas. Uno de los ejemplos más conocidos de ello fue el del místico Mansur Al'hallaj condenado a muerte por afirmar que "ana-al'ha'qq" (Yo soy la verdad). Siglos más tarde el sufí Rumi trataba de explicar que no había nada de herética arrogancia sino autohumillación al afirmar "Yo soy la Verdad" puesto que quien así se identificaba con Allāh asumía que "Yo soy nada, Él es todo, no hay más seres que Dios". Y, por el contrario, quien decía "Yo soy el siervo de Dios", cometía una falta de soberbia porque afirma dos existencias, la suya y la de Dios.

Llegamos, así, al final de la Vía metafísica con un dilema que resume el misterio y paradoja del buscador: Mientras hay un "yo", hay experiencia, pero es falsa porque prolonga y perpetúa la dualidad entre un sujeto que busca experiencias y el objeto ex-

perimentado. Por otro lado, sin "yo", la experiencia es inútil. En efecto, toda experiencia, en cuanto implica la creencia en un sujeto experimentador distinto al Ser (Allāh), es errónea. Pero por otra parte, la única "experiencia" real e imperecedera (la contemplación de Allāh) no es, propiamente, una experiencia porque no hay un "yo" que pueda experimentar nada y, en consecuencia, no hay nadie que pueda disfrutar o valerse de la experiencia.

Rendida la existencia, solo queda someterse a los designios del Señor y esperar el momento en que caiga el velo de la existencia como preludio a la eterna Unión. Entonces:

"Enrollaré la alfombra de la vida cuando pueda ver
de nuevo tu amado rostro, y dejaré de ser,
pues el yo se perderá en ese rapto
y los hilos de mi pensamiento caerán de mi mano:
no me encontrarás, pues este yo habrá huido:
tu serás mi alma, en lugar de la mía.
Expulsada de mi mente toda idea de mí,
y Tú, sólo Tú, hallarás en mi lugar;
Más apreciada que el cielo, más querida
que la tierra,
me olvidaría de mí si Tú estuvieses cerca".
[Nur ad-Din Abd ar-Rahman Jami (1414-1492), *La pérdida*].

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

Albertz, Rainer, *Historia de la religión de Israel en los tiempos del Antiguo Testamento*, 2 vols., Valladolid, 1999.

Alsina Clota, José, *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, 1989.

Allen, M.J.B.,"Marsilio Ficino on Plato, The Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity", *Renaissance Quarterly*, 37 (1984), pp. 555-584.

Anacelet-Hustache, Jeanne, *El Maestro Eckhart y la mística renana*, Madrid, 1986.

Andia, Ysabel de, "*Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo Dionisio Areopagita*", en *Anuario Filosófico* XXXIII, (2 vols.), Pamplona, Universidad de Navarra, 2000, pp 363-394.

Andrés, Melquíades, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América, Madrid*, 1994.

Andrés, Melquíades, *Los recogidos; Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, 1976.

Andrés, Melquíades, *Nueva visión de los alumbrados*, Madrid, 1973.

Anónimo, *El libro de los veinticuatro filósofos*, Madrid, 2000.

Anónimo, *La nube del no-saber y el libro de la orientación particular*, Madrid, 1995.

Arsmtrong, H, A., *Plotinus and India*, *The Classical Quarterly* 30, (1936), pp. 22-28.

Asín Palacios, Miguel, «Un precursor hispanomusulmán de S. Juan de la Cruz», en *Obras Escogidas*, Madrid, C.S.I.C., 1946.

Asín Palacios, Miguel, *El Islam cristianizado. Estudios del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1931.

Asín Palacios, Miguel, *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, san Juan de la Cruz*, Madrid, 1941.

Asín Palacios, Miguel, *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano*, 4 vols., Madrid-Granada, 1935.

Asín Palacios, Miguel, *Šādīlíes y alumbrados,* Madrid, 1990.

Back, Adriaan, *The Egyptian Coffin Texts*, 7 vol. Chicago, 1935-1961.

Bandini, G., *Cristina di Svezia e Molinos*, Nuova Antologia, 442 (1948), p. 58-72.

Barucq, A. y Daumas, F., *Hymnes et prières de l'Egypte ancienne*, Paris, 1980.

Berraondo, J., *El estoicismo*, Barcelona, 1992.

Besserman, P., *Cábala y misticismo judío. Inroducción a la filosofía y práctica de las tradiciones místicas del judaismo*, Barcelona, 1998.

Bonhomme, M. J., *Los documentos de Qumrán*, Madrid, 1976.

Brehier, É. y Gandillac, M., *La sagesse de Plotin*, Paris, 1952.

Bresciani, E., *Letteratura e poesia dell`antico Egitto,* Torino, 1999.

Bretón, Juan, *Mistica Theologia*, Madrid, 1614.

Bunge, G., "Évagre le Pontique et les deux Macaire", *Irénikon* 56 (1983), pp. 215-227.

Burguet, Paul, *El Libro de los Muertos de los antiguos egipcios*, Bilbao, 2000.

Calixto e Ignacio, *Cien consejos o Centuriae*, Buenos Aires, 1990.

Carcopino, J., *De Pythagore aux Apôtres. Études sur la conversion du monde romain*, Paris, 1956.

Carse, David, *Perfecta brillante quietud, más allá del yo individual*, Madrid, 2009.

Casel, O., *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Berlín, 1967.

Casiano, Giovanni, "La visione in Marco il Mago e nella gnosti di tipo sethiano", en *Augustinianum* 29 (1989), pp. 123-146.

Casiano, Juan, *Colaciones*, traducidas por L. y P. Sansegundo, Madrid, 1958.

Casiano, Juan, *Instituciones*, traducidas por L. y P. Sansegundo, Madrid, 1957.

Cayré, Fulberto, *La contemplation augustinienne*, Paris, 1927.

Cilveti, Ángel L., *Introducción a la mística española*, Madrid, 1974.

Cilleruelo, Lope, *El monacato de san Agustín*, Valladolid, 1966.

Clímaco, Juan, *Escala espiritual*, Salamanca, 1998.

Cochez, M., *Plotin et les Mystères d´Isis*, en RNPh 18 (1911), pp. 328-340.

Codina, V., *El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano*, Roma 1966.

Codina, V., *Giovanni Casiano e Evagrio Pontico. Doctrina sulla carità e contemplazione*, Roma 1936.

Cognet, L., *La spiritualité moderne*, París, 1966.

Coomaraswamy, A. K., *El cuerpo sembrado de ojos*, Madrid, 2007.

Copenhaver, Brian P., *Corpus hermeticum y Asclepio*, Madrid, 2000.

Corán, traducción de Juan Vernet, Barcelona 1967.

Corbín, Henri, *Historia de la Filosofía Islámica*, Madrid, 1994.

Couliano, I., *Más allá de este mundo; paraísos, purgatorios e infiernos; un viaje a través de las culturas religiosas*, Barcelona, 1993.

Courcelle, Pierre, "Tradition néoplatonicienne et tradition chrétienne de la `region de dissemblance´", en *Archives d´Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 32 (1957), pp. 5-33.

Cusa, Nicolás de, *Acerca de la docta ignorancia, Libro I: Lo máximo absoluto*, Buenos Aires, 2003.

Cusa, Nicolás de, *Acerca de la docta ignorancia, Libro II. Lo máximo contracto o universo*, Buenos Aires, 2004.

Cusa, Nicolás de, *De concordantia catholica o sobre la unión de los católicos*, Madrid, 1987.

Cusa, Nicolás de, *De Dios escondido. De la búsqueda de Dios*, Madrid, 1973.

Cusa, Nicolás de, *El juego de las esferas (De ludo globi),* México, 1994.

Cusa, Nicolás de, *Sobre la paz de la fe,* Buenos Aires, 2000.

Cusa, Nicolás de, *Un ignorante discurre acerca de la mente*, Buenos Aires, 2005.

Cusa, Nicolás de, *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría,* Buenos Aires, 1999.

Chadwick, O., *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge, 1950.

Dandoy, G., *L´ontologie du Vedanta,* Paris, 1932.

Daniélou, Jean, "San Juan Casiano y sus maestros orientales", *en Cuadernos Monásticos* 27, 101 (1992), pp. 201-211.

Daniélou, Jean, *Ensayo sobre Filón de Alejandría, Madrid*, 1962.

Daniélou, Jean, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, II, Paris, 1952-1995.

Daniélou, Jean, *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944.

Díez Macho, A., *Apocrifos del Antiguo Testamento,* tomo II, Madrid, 1983.

Drioton, E., "Sur la Sagesse d'Amenemopé", en *Mélanges rédigés en l'honneur d'André Robert*, París, 1957, pp. 254-280.

Dudon, Paul, *Le quiétiste espagnol; Michel Molinos (1628-1696)*, París, 1921.

Duhot, Jean-Joël, *Epícteto y la sabiduría estoica*, Barcelona, 2003.

Eckhart, *Sermones*, Madrid, 2009.

Eckhart, *Tratados espirituales*, Madrid, 2008.

Efrén de la Madre de Dios-O. Steggink, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid, BAC, 1968.

El Zohar, 3 vols., Barcelona, 2006.

Eliade, Mircea, *El Yoga. Inmortalidad y libertad*, Madrid, 2001.

Eliade, Mircea, *Tratado de Historia de las Religiones*, México, 1979.

Elorduy, E., *¿Es Ammonio Saccas el Pseudo Areopagita?*, en *Estudios Eclesiásticos*, 18 (1944-1945), pp. 501-557.

Elorduy, E., *El estoicismo*, Madrid, 1972.

Enomiya-Lasalle, H. M., *Meditación como camino a la experiencia de Dios*, Santander, 1981.

Epícteto, *Disertaciones por Arriano*, traducción, introducción y notas de Paloma Ortiz García; Madrid, Gredos, 1993.

Ermann, Adolph, *Die Literatur der Aegypter,* Leipzig, 1923.

Estella, Diego de, *Vanidad del Mundo*, Madrid-Navarra, 1980.

Faggin, G., *Maestro Eckhart y la mística medieval alemana,* Buenos Aires, 1953.

Fernández Alonso, J., "Una bibliografía inédita de Miguel Molinos", *Antologica Annua*, 12 (1964), pp. 293-321.

Festugière, A. J. P., *Epicure et ses Dieux*, Paris, 1946.

Festugière, A.-J., *La révélation de´Hermès Trismégiste*, Paris, 1944-1945.

Festugière, A.-J., *Personal Religión among the Greeks*, Berkeley-Los Ángeles 1960.

Filomeno de Mabbūg (siglo V), *Homilías sobre la sencillez*, Logroño, 1992.

Flavio Josefo, *Antigüedades Judías*, Madrid, 1970.

Fowden, Garth, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, 1986.

Frankfort, H., *Ancient Egyptian Religion*, New York, 1948.

Galán, J. M., *Cuatro viajes en la literatura del Antiguo Egipto*, CSIC, Madrid, 1998.

García Bazán, A., *Neoplatonismo y Vedanta*, Buenos Aires, 1992.

García Colombás, M., *La tradición benedictina; ensayo histórico*, Zamora, 1989.

García Jiménez de Cisneros, *Directorio de las horas canónicas* y el *Exercitatorio de la vida spiritual* (en *Obras completas*, Alicante, 2007).

Gómez García, *Carro de dos vidas*, Madrid 1988.

Gómez, I., "Maestros de oración en el monacato latino (3). Juan Casiano (360-435)", en *Schola Caritatis*, 7 (1995), pp. 24-32.

Gorman, Peter, *Pitágoras*, Barcelona, 1988.

Gregorio del Sinaí, *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, de J. P. Migne, vol. CL, París, 1857.

Gregorio Magno, *Obras de San Gregorio Magno*, Madrid, 1958.

Guénon, René, *Apercepciones sobre la Iniciación*, Madrid, 2006.

Guénon, René, *El error espiritista*, Madrid, 2006

Guénon, René, *El Hombre y su devenir según el Vedânta*, Madrid, 2006.

Guénon, René, *El Teosofismo, historia de una pseudorreligión*, Madrid, 2006.

Guénon, René, *Iniciación y Realización espiritual*, Madrid, 2006.

Guénon, René, *Introducción General al estudio de las doctrinas hindúes*, Madrid, 2006.

Guénon, René, *Los estados múltiples del Ser*, Madrid, 2006,

Guénon, René, *Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada*, Buenos Aires, 1976.

Guillaumont, A., "Les kephalia Gnostica d´Évagre le Pontique et l´histoire de l´Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens", *Patristica Sorbonensia*, Paris, 5 (1962), pp. 124-159.

Guillaumont, A., *Les six centuries des Képhalia Gnostica d´Évagre Pontique*, París, 1958.

Guillaumont, A., *Un philosophe au dèsert; Évagre de Pontique*, Paris, 2004.

Guy, J-C., *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, Paris, 1961.

Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, 2006.

Hadot, Pierre, *La citadelle intérieure,* París, 1992.

Hausherr I., "Contemplation et sainteté: une remarquable mise au point par Philoxene de Mabboug" en *Revue d'ascétique et mystique (Toulouse-Paris)* 14 (1933), pp. 171-195.

Hausherr I., "Ignorance infinite" en: *Orientalia Christiana Periodica* (Roma) *2* (1936) pp. 351-362.

Henry, P., *La vision d´Ostie. Sa place dans la vie et l´oeuvre de sant Augustin*, Paris, 1938.

Hernández de la Fuente, David, *Vidas de Pitágoras*, Girona, 2011.

Horn, Gabriel, "Amour et extase d´après Denys l´Aréopagite", en *Revue d´Ascétique et de Mystique*, 6 (1925), pp. 278-289.

Horn, Gabriel, "Le "miroir" et la *nuée*, deux maniéres de voir Dieu d´après s. Gregoire de Nysse", *Revue d´Ascétique et de Mystique*, 8 (1927), pp. 113-131.

Hornung, Eric, *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Valladolid, 1993.

Idel, M., *L´expérience mystique d´Abraham Aboulafia*, Paris, 1989, pp. 152-160.

Idel, Moshe, *Kabbalah; New Perspectives*, New Haven-Londres, 1988

Idel, Moshe, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany, 1988.

Idel, Moshe, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Albany, 1988.

Ignacio de Loyola, *Autobiografía y Diario espiritual*, Madrid, 1992.

Iparraguirre, Ignacio, *Historia de los Ejercicios de San Ignacio (Evolución en Europa durante el siglo XVII)*, vol. III, Roma, 1973.

Iversen, Eric, *Egyptian and hermetic doctrine*, Copenhagen, 1984.

Jackson, H., "Kore Kosmou: Isis, pupil of the eye of the world", en Chronique d'Egypte, 61 (1986), pp. 116-135.

James, Michael, *La felicidad y el arte de ser*, Madrid, 2008.

Janowitz, Naomi, *The Poetics of Ascent: Theories of Languaje in a Rabbinic Ascent Text*, Nueva York, 1989.

Jéquier, Gustave, *Le papyrus prisse et ses variantes*, Paris, 1911.

Jiménez Salas, M., *Santa Teresa de Jesús, Bibliografía fundamental*, Madrid, 1962.

Jordan, P., *Pythagoras and Monachism*, en *Traditio*, 16 (1961), pp. 432-441.

Juan de Ávila, Obras Completas, vol. IV, Madrid, 2003.

Juan de la Cruz, *Diálogo sobre la necesidad y obligación y provecho de la oración y divinos loores vocales*…, Salamanca, 1555.

Juan de los Ángeles, Diálogos de la c*onquista espiritual del reino de Dios*, Madrid, 1595.

Juan de los Ángeles, *Manual de vida perfecta*, Madrid, 1609.

Juan de San Juan de Luz*, Tratado del Espíritu Santo,* Madrid, 2010.

Juan el Solitario, *Dialogue sur l´âme et les passions des hommes*, edición de I. Hauserr, Roma, *Pontificium Institutum Orientalium Studiorum*, 1939.

Jung, C. G., *Símbolos de Transformación*, Barcelona, 1982.

Kadowaki, K., *El Zen y la Biblia*, Madrid, 1980.

Kaplan, Aryeh, *Meditación y Cábala*, Barcelona, 1982

Kaplan, Aryeh, *Meditación y la Biblia*, Madrid, 2004

Kaplan, Aryeh, *Sefer Yetzirah. El libro de la creación. Teoría y práctica*, Madrid, 1994;

Keating, Thomas, *La mejor parte. Etapas de la vida contemplativa*, Bilbao, 2002.

Khoury, Adel-Th., *Los fundamentos del Islam*, Barcelona, 1981.

Kingsley, P., "Poimandres: the etymology of the name and the origins of Hermetica", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 56 (1993). The Warburg Institute, Univ. of London, pp. 1-24.

Knibb, Michael E., *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Ligth of the Aramaic Dead Sea Fragments*, 2 vols., Oxford, 1970.

Koch, H., *Pseudo-Dyonisios in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz, 1900.

Kraus, Hans-Joaquim, *Teología de los Salmos*, Salamanca, 1985.

Kroll, J., *Die lehre des Hermes Trismegistos. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (TU 12). Münster 1914.

Lactancio, *Instituciones Divinas*, Madrid, 1990.

Laperrousaz, E. M., *Les Esséniens selon leur témoignage direct*, Paris, 1982.

Laredo, Bernardino de, *Subida del Monte Sión*, Madrid, 1998.

Liége, Gerard de, *Un traité inédit de l´amour de Dieu*, en RAM, 12 (1931), pp. 385-428.

Livingstone, Alasdair, *Mystical and Mythological Explanatory Work of Assyriam and Babyloniam Scholars*, Oxford, 1986.

López Baralt, Luce, *Huellas del Islam en la literatura española*, Madrid, 1989.

López Baralt, Luce, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Madrid, 1990.

Mahé, J.-P., "Extraits Hermétiques inédits dans un Manuscrit d´Oxford", *Révue des Études Grecques*, 104 (1991), pp. 109-139.

Mahé, J.-P., "Fragments Hermétiques dans les Papyri Vindobonenses Graecae 29456r et 29828*r*", en *Cahiers d´Orientalisme*, Genève, 10 (1984), pp. 51-64.

Mahé, J.-P., *"La création dans les Hermetica"*, en *Recherches Augustiniennes,* 21 (1986), pp. 3-53

Mahé, J.-P., *Hermès en Haute-Égypte*, Quebec, 1978 (vol. I) y 1982 (vol. II).

Malaval, F., *Pratique facile pour elever l´âme à la contemplation*, Paris, 1664 y 1670.

Mandouze, A., *L´extase d´Ostie, posibilites et limites de la méthode des parallèles textuels*, en *Augustinus Magister*, Paris, 1954, pp. 67-84.

Manrique, A., *La vida monástica en San Agustín: enchiridion histórico-doctrinal y Regla*, El Escorial-Salamanca, 1959.

Maréchal, J., *Études sur la psychologie des mystiques I*, París, 1938.

Marqués, B., "El monaquismo en la comunidad de Pitágoras", en *Lasallianum*, 16 (1973), pp. 127-144.

Márquez, Antonio, *Los alumbrados*, Madrid, 1972.

Martín, Teodoro H., *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, 1990.

Maspéro, Henri, "Les procédés de nourrir le principe vital dans la religión taoiste ancienne", *Journal Asiatique*, abril-septiembre de 1937, pp. 379-409.

May Mallory, Marilyn, *Christian Mysticism. Trascending Tecniques*, Universidad de California, 1977.

McDermont, Violet, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, Leiden, 1978.

Mercer, S., *The Pyramid Texts in Translation and Commentary*, Nueva York, 1952.

Merton, Thomas, *La experiencia interior. El encuentro del cristianismo con el budismo*, Barcelona, 2004.

Michaelson, Jay, *Todo es Dios. La corriente radical del judaismo no-dual*, Madrid, 2010.

Molinos, Miguel de, *Defensa de la contemplación*, Madrid, 1983.

Molinos, Miguel de, *Guía espiritual que desembaraza el alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz*, edición crítica de J. I. Tellechea, Madrid, 1976.

Morales Borrero, Manuel, *La geometría mística del alma en la literatura española del Siglo de Oro*, Madrid-Salamanca, 1975.

Moreno Rodríguez, Pilar, *El pensamiento de Miguel de Molinos*, Madrid, 1992.

Muñiz-Huberman, A., *Las raices y las ramas. Fuentes y derivaciones de la Cábala hispanohebrea*, México, 1993.

Nájara, J. de, *Espejo místico*, Madrid, 1667.

Narbonne, J.-M., *La Métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994.

Nicéforo el Solitario o Nicéforo el hesicasta, *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, a cargo de J. P. Migne, vol CXLVII, París, 1857. Hay traducción francesa, *Petite Philocalie de la prière du coeur,* edición de Jean Gouillard, París, 1953.

Nicetas Stethatos, *Opuscules et lettres*, editada por J. Darrouzès, *Sources Chrétiennes*, nº 81, Les Editions du Cerf, París, 1961.

Nicolau, Miguel, *Jerónimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales*, Madrid, 1959.

Nisargadatta, *Antes de la consciencia,* Madrid, 2006.

Nisargadatta, *Semillas de Consciencia,* madrid, 2007.

Nisargadatta, *Yo no sabía*, Madrid, 2011.

Nisargadatta, *Yo soy Eso*, Madrid, 2011.

Nurbakhsh, J., *En el paraíso de los sufíes*, Marid, 2001.

Nygren, A., *Eros et Ágape*, 3 vols., London, 1944 y 1952.

Osuna, Francisco de, *Quinto Abecedario*, Burgos, 1542.

Pacho, Eulogio, "El misticismo de Miguel de Molinos. Raices y proyección", en Luce López-Baralt y Lorenzo Piera (coords.), *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*, Madrid, 1996.

Palma, Bernabé de, *Via Spiritus,* edición de Teodoro H. Martín, Madrid, 1998.

Pascual Zaragoza, Ernesto, "La práctica de la contemplación entre los monjes benedictinos reformados españoles durante los siglos XIV y XV", en *Nova et Vetera*, 2 (1976), pp. 183-199.

Pelayo de San Benito*, Sumario de la Oración*, Burgos, 1626.

Peñalver, Patricio, *La mística de Santa Teresa en La mística española (siglos XVI y XVII)*, Madrid, 1997.

Peradejordi, J., *La Cábala*, Barcelona, 2004.

Piankoff, A., "Deux variantes du Chapitre VII du Livre des Morts sur les ouchabtis", en *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, El Cairo, 49 (1949), pp. 169-170.

Piankoff, A., *Le livre des Quererts*, 1946.

Pietschmann, R., *Hermes Trismegistos, nach ägyptischen und orientalischen Überlieferungen*, Leipzig, 1875.

Piñero, Antonio, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, vol. I, Valladolid, 1997.

Plotino, *Eneadas*, estudio introductorio de Jesús Igal, Madrid, 1992.

Porfirio, *De gentibus Indiae et Bragmanibus*, ed. W. Berghoff, Meisenheim, 1967.

Porrat, P., "*La spiritualité chrétienne*, tomo I, París, 1921.

Pouilly, J., *La Règle de la Communauté de Qumrân*. Son évolution littéraire, Paris, 1976.

Puech, Henri Charles, "La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys et dans la tradition patristique", en *Estudes carmelitaines* 23 (1938), p. 33-53, recopilado después en *En torno a la Gnosis I*, Madrid, 1982, pp. 165-189.

Puech, Henri Charles, *El maniqueísmo*, Madrid, 1957.

Rabbow, Paul, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, 1954.

Ramana Maharshi, *Conversaciones con Sri Ramana Maharshi*, 2 tomos, Madrid, 2006.

Ramana Maharshi, *Sea lo que usted es*, Madrid, 2005.

Reitzenstein, R., *Poimandres. Studien zur Griechisch-Agyptischen und Frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904.

Reizenstein, R., *Erlösung Mysterium. Religionsgeschitliche Untersuchungen*, Bonn 1921.

Renal Nebot, Xavier, *Textos Herméticos*, Madrid, 1999.

Ribhu Gita, Madrid, 2007.

Ricardo de San Víctor *Patrologiae cursus completus*, *Series Latina*, a cargo de J. Migne, vol, CXCVI, París, 1844.

Rico Pavés, J., *Semejanza a Dios y divinización en el Corpus dionysiacum: platonismo y cristianismo en Dionisio el Areopagita*, Toledo, 2001.

Robres Lluch, R., "En torno a Miguel de Molinos y los orígenes de su doctrina. Aspectos de la piedad barroca en Valencia", *Antologica Annua*, 18 (1971), pp. 420-434.

Rocques, R., *L´Univers Dionysien*, París, 1954.

Rodríguez Carmona, A., *La religión judía. Historia y teología*, Madrid, 2001.

Rodríguez Gervás, J., Madrid, 2001.

Rojas, Antonio de, *Libro intitulado Vida del espíritu*, Madrid, 1628.

Ros García, Salvador (coordinador), *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salamanca, 1997.

Ruysbroeck, Jan van, *Adorno de las bodas espirituales*, Barcelona, 1943.

Samaranch Kirner, F., *Filosofía y teurgia. Una interpretación del Hermetismo*, Madrid, 1999.

Sankaracharya, *Dieciocho Tratados Advaita*, Madrid, 2011.

Sauneron S. y Yoyotte J., "La naissance du monde", *Sources Orientales* I (1959), pp. 17-91.

Sauneron, S., "La légende des sept paroles de Methyer au Temple d´Esna", en *BSFdE*, 32 (1961), pp. 43-51.

Schaeder, H. H., *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, 1926.

Schäfer, P., *El dios escondido y revelado,* Madrid, 1996.

Scholem, Gerschom*, Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala,* Barcelona, 1994.

Scholem, Gerschom*, Grandes temas y personalidades de la Cábala*, Barcelona, 1994.

Scholem, Gerschom*, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism an Talmudic Tradition*, Nueva York, 1965.

Scholem, Gerschom*, La cábala y su simbolismo*, Madrid, 1979.

Scholem, Gerschom*, Las grandes tendencias de la mística judía* Madrid, 1996.

Schuhl, P. M., *Essai sur la fabulation plotinienne,* Paris, 1955.

Schwaller de Lubicz, R. A., *Le temple dans l´homme*, Paris, 1979.

Secret, F., *La kabbala cristiana y el Renacimiento,* Madrid, 1979.

Séneca, *Cartas a Lucio*, traducción y notas de Vicente López Soto, Barcelona, 1982.

Séneca, *Diálogos*, edición de Carmen Codoñer, Madrid, 1984.

Serés, Guillermo, *Literatura espiritual en los siglos de oro*, Madrid, 2003.

Sherry, Hyac, *Historia Congregationum "De auxiliis"*, Venecia, 1740.

Silverio de Santa Teresa, *Preliminares* en *Obras de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, 1915-1926.

Spira (ed.), A., *The Biographical Works of Gregory of Nyssa*, Filadelfia, 1984.

Steggink, Otger, *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, Madrid, 1974.

Stricker, B. H., *De Brief van Aristeas. De Hellenistiche Codificaties der Praehelleense Goddiensten*, Amsterdam, 1965.

Suzuki, D. T., "Pasividad absoluta y libertinaje", en *Ensayos sobre Budismo Zen,* Buenos Aires, 1995.

Tabla de Cebes. Disertaciones. Fragmentos menores. Manual. Fragmentos, Madrid, 1995.

Tellechea, J. I., *Molinosiana (Investigaciones históricas sobre Miguel de Molinos)*, Madrid, 1987.

Teresa de Jesús, *Obras completas y bibliografía*, Madrid, 1951.

Teresa de Jesús, *Obras completas,* Burgos, 2004.

Tomás de la Cruz, "Santa Teresa de Jesús contemplativa", *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962) 9-62.

Vanneste, J., "La théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite", *Studia Patristica* 5, 3 (1962) 401-415.

Vanneste, J., *Le Mystère de Dieu*, Paris, 1959.

Vergote, Jean, "La notion de Dieu dans les Livres de sagesse Égyptiens", en *SPOA*, Paris, 1963, pp. 159-190.

Vogüe, A. de, "Para comprender a Casiano. Una ojeada a las Conferencias", en *Cuadernos Monásticos* 27, nº 103 (1992), pp. 437-462.

VV.AA., *Sancta Theresia, doctor Ecclesiae: historia, doctrina, documenta*, Roma, 1970.

Weingarten, H., *Der Ursprumg des Mönchtums*, Gotha, 1877.

Wit, C. de, *Le rôle et le sens du lion dans l´Egypte ancienne*, Paris, 1951.

Wolf, H. M., *Plato. Der Kampf um Sein*, Berna, 1975.

Wolfson, H. A., *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, 1962.

Yates, F., *La Filosofía oculta en la época isabelina*, México, 1982.

Zandee, Jan, *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344,* Rijksmuseum van Oudheden, Leiden, 1992.

Zielinski, Th., "Hermes und die Hermetik I: dans Hermetische Corpus" y "Hermes und die Hermetik II: der Ursprung der Hermetik", en *Archiv für Religionswissenschaft,* 8 (1905), pp. 321-372, y 9 (1906), pp. 25-60.

Zimmer, H., *Filosofías de la India*, Buenos Aires, 1965.